En relisant le Coran

Commencer l'étude du Coran par celle de sa composition, c'est l'aborder sous sa face la plus ardue. C'est en effet chercher des rapports entre l'ensemble qu'il affirme, ses sous-ensembles ou sourates, et leurs divisions ou versets ; c'est peut-être aller plus loin encore : analyser la distribution des versets en sentences et de celles-ci en groupes de mots ; qui sait ? parvenir au niveau ultime où la phonologie relaierait une grammaire, une logique, une rhétorique, étant bien entendu qu'on s'acquitterait de ces tâches sans cesser de prêter l'oreille aux rythmes larges ou brefs qui font vibrer d'une seule vibration ce texte immense ; et pour finir, prendre le chemin inverse, et reconstruire un tout à partir de ses démembrements...

Si nulle enquête, que l'on sache, ne s'est jusqu'ici fixé un programme aussi ambitieux, du moins plusieurs des problèmes partiels qu'il embrasse n'ont-ils cessé d'agiter la recherche tant islamique qu'orientaliste, non sans une insistance marquée de la première pour dégager un sens préférentiel de l'expression ; et de la seconde pour déceler sous cette dernière des décalages de la formulation dans le temps. Nous pensons, quant à nous, que le champ de l'étude étant par définition unitaire, et vécu comme tel, tel

que la tradition l'a transmis, c'est le système de cette unité et de cette conformité qu'il importe avant tout de saisir, pour autant que ce soit accessible à nos moyens...

Il ne faut pas attendre d'une telle recherche, menée individuellement par surcroît, de conclusions tranchées en des matières qui, aux yeux du croyant, se dérobent d'entrée de jeu. Cependant, pour dérobées qu'elles soient, puisqu'elles se donnent comme procédant du *ghayb*, le « mystère » ou l'« inconnaissable », elles ne s'en proposent pas moins à l'engagement de l'homme, et le font en invoquant sa raison. Ne jamais perdre de vue cette idée, et non plus cette autre, à savoir qu'en vertu même de la « mobilisation du mémorable » ou *dhikr*, que le message proclame et par quoi il se définit, l'une de ses fins ne soit de viser notre temps et d'authentifier par l'originel un traitement du présent et un projet d'avenir. De quoi le renouvellement de l'approche, s'il se pouvait, ne constituerait qu'un préalable.

1.
Un assemblage

A en croire les sources traditionnelles, la notation du Coran sur des matériaux de fortune a commencé dès les débuts de la révélation. Assez tôt même, elle donna lieu à des regroupements. Ces archives restaient toutefois fragmentaires et potentiellement divergentes. On tenait pour plus sûre la mémoire des récitants, en vertu du privilège que ces sociétés accordaient et accordent encore à la voix, messagère du souffle vital. Un corpus écrit ne s'établit définitivement, à partir de ces diverses sources, que du temps du calife 'Uthmân (m. 656), temps où se produisirent les mutations sociales considérables dont Taha Hussein a eu l'intuition. L'ouvrage qui reçut alors la sanction officielle respectait un ordre assigné pour l'essentiel à l'initiative du Prophète, divinement inspiré.

« *Nous étions chez l'Envoyé de Dieu à colliger le Coran à partir de fragments* » : ce propos, rapporté par le compagnon Zayd b. Thâbit[1], postule un agencement complexe,

1. J'emprunte cette citation et plusieurs des suivantes aux Introductions VIII et IX du *Tafsîr al-tahrîr wa 'l-tanwîr* du cheikh Tâhir b. 'Ashûr. Le compagnon Zayd b. Thâbit, fréquemment cité par Tabarî, dans le *Çahîh* et dans le *Muwatta*, joua un rôle considérable dans la recension du Coran sous le calife 'Uthmân.

mais qui se référait à une organisation éminente. Il est vrai qu'à en croire l'exégéte andalou Ibn ʿAtiya, la mise en place n'aurait intéressé d'abord que les sept plus longues sourates, les *hawâmîm* et le *mufaççal*[1], le reste ne devant se distribuer qu'au cours de la recension. Mais l'on n'entrera pas là-dessus dans un débat impossible à trancher, car justiciable de *hadîth* lacunaires et qui n'offrent pas tous le même degré de créance. L'important pour notre propos se trouve ailleurs, puisque aussi bien nous ne visons pas, à la différence de la critique orientaliste, une reconstitution archéologique, mais l'analyse dynamique d'un objet bien vivant.

Une discordance significative

De ce point de vue, un premier constat s'impose. Le classement des sourates dans l'édition première et définitive, *le muçhaf*, ne suit pas l'ordre chronologique de la révélation, ou « descente ». Il y a plus : on trouve assez souvent, à l'intérieur de la même sourate, des séquences ou même des versets reçus à des moments séparés. De quoi ni la croyance ni la science de l'Islam n'éprouve la moindre inquiétude[2]. Comme devait plus tard l'écrire Averroès, relatant la condamnation dont Mâlik frappait tout recueil partiel : « *Le Coran descendit au Prophète par fragments successifs, jusqu'à ce qu'il fût complet. Il fut rassemblé en un ensemble unique, lequel s'impose à la mémoire en cela même qu'il est rassemblé* ».

Ainsi la sourate II, *la Vache*, qui vient en tête du Livre, fut-elle révélée lors de l'arrivée à Médine (en partie, disent

1. Les *Hawâmîm* : sourates débutant par les initiales H et M. *Mufaççal*, les sourates suivantes, à partir de *Qâf* selon la plupart.

2. Même dans la sourate qui passe pour la première descendue, XCVI, *l'Adhérence*, la 2e séquence implique des événements référés à plusieurs années après : cela n'a pas échappé à Râzî.

d'autres, durant le trajet entre les deux villes) ; et elle contient l'un des derniers versets descendus. *La Table pourvue* est à peu près l'ultime sourate révélée (112ᵉ selon la tradition, 114ᵉ selon Nöldeke) : elle se classe Vᵉ dans le recueil. La discordance entre l'ordre de descente et celui de la recension s'élargit parfois jusqu'au paradoxe. VIII, *le Butin* et IX, *le Repentir* ou la *Dénonciation*, s'accolent dans l'édition au point que la seconde ne porte pas l'*incipit* habituel et soit considérée par certains comme faisant suite à la précédente : or celle-ci, la VIIIᵉ dans le recueil, est tenue par la tradition pour 88ᵉ dans la descente (95ᵉ selon Nöldeke), alors qu'elle-même, numérotée IXᵉ, est donnée chronologiquement comme 113ᵉ. Et si l'une et l'autre présentent quelque analogie de sujet, une sorte de règlement de la république prophétique, l'une fait état de l'événement de Badr, l'autre de l'expédition de Tabûk : or entre l'une et l'autre de ces expéditions s'encadre tout un essor politique.

Cependant, cette discordance habituelle n'est pas constante. S'il y a bien rupture entre l'ordre chronologique et l'ordre de collection, l'un et l'autre peuvent coïncider. On trouve ainsi des sourates à la fois consécutives dans le temps et voisines par l'assemblage. La collation respecte même l'ordre de descente traditionnel pour onze sourates, numérotées de XXXI à LI, soit de *Luqmân*, 57ᵉ, à *Vanner*, 67ᵉ. Elles encadrent par alternance dix autres unités, celles-ci se situant pêle-mêle dans la descente à des rangs tels que 75, 90, 38, 106, etc. De l'ensemble, se détachent des textes aussi fulgurants que XXXVI, *Yâsîn*, et XL, *le Croyant*. Peut-on parler d'un palier, d'autres diraient d'un contrefort central ? Des recherches ultérieures, peut-être, le permettront.

Il y a plus. La sourate qui ouvre la série, XXXI, Luqmân, *occupe, dans l'ordre de descente, une position médiane (57ᵉ sur 114). Certes, le centre phonologique du Coran (même nombre de lettres, c'est-à-dire de phonèmes de part et d'autre) pointe en* XVIII, la Caverne,

donc assez loin, dans la collation, en avant du « contre-fort ». Il en est de même du centre lexical (même nombre de mots de part et d'autre), lequel viendrait en XXII, *20,* le Pèlerinage. *Et aussi du centre prosodique (même nombre de versets), que l'érudition traditionnelle situe en* XXVI, *25,* les Poètes. *Mais* L, Qâf, *figure bien dans la série des « alternantes » sur lesquelles portait le paragraphe précédent. Elle en est la pénultième et, chose curieuse, occupe approximativement dans l'édition la même place médiane que* Luqmân *dans la descente.*

Signalons d'autres régularités encore. L'orientalisme répartit les sourates en plusieurs périodes : trois « mecquoises », une « médinoise ». Sans vouloir se fonder à l'excès sur une division trop cassante, il faut constater que ces phases se distinguent par certaines différences stylistiques. Dans la première, le *kérygme* jaillit avec une puissance oraculaire. Le rythme, dans la seconde, s'amplifie, devient explicatif ; dans la troisième, il adopte volontiers un style homilétique, tandis que dans la dernière prévaut l'énoncé législatif. Or, les premières sourates descendues se regroupent dans la seconde moitié du livre. Les textes attribués à la « troisième période mecquoise » se ramassent, comme symétriquement, dans la première moitié. Quant aux sourates « médinoises », vouées généralement à l'organisation de la communauté, elles s'égrènent, de II à CX, sur la quasi-totalité du recueil.

Ce qui plaide *a fortiori* pour une régularité structurale, ce sont les étranges symétries que découvre, dans sa matérialité même, le texte du *Muçhaf* Ainsi le beau manuscrit tunisien que j'ai décrit ailleurs porte-t-il, de la *Fâtiha* à la sourate LXXXV, des réitérations de vocables soulignés à l'encre rouge de la page de droite sur celle de gauche. On ne peut s'expliquer la raison de ces rappels, qui occupent la quasi-totalité du livre. Ils supposent initialement une composition en *codex* au recto et au verso sur quinze

lignes à la page, pas une de moins ni de plus, sans quoi la correspondance ne jouerait plus[1] !

On pourrait alléguer d'autres traits. Certains ont de quoi surprendre. Mais ne tombons pas, à ce propos, dans l'exagération de ceux qui vont, pour en rendre compte, jusqu'à la spéculation numérale et littérale. Que leur approche fasse maintenant appel à l'ordinateur n'en bannit pas l'arbitraire. L'ensemble des régularités et des symétries indéniables n'en démontre pas moins, de façon surabondante selon nous, l'existence d'un ordre coranique, sa singularité et sa complexité, on serait même tenté de dire : son caractère délibéré.

Approches thématiques

La IIe sourate, *la Vache*, est celle qui rassemble le plus de thèmes ; la tradition ne la dénomme-t-elle pas *umm al-Qur'ân*, « la génératrice du Coran » ? Malgré ce polythématisme, toutefois, elle n'offre rien d'un exposé encyclopédique, surtout dans la première moitié, regorgeante de couleur et de mouvement. Du verset 67 au verset 73, parallèlement à un texte biblique des Nombres, mais de façon originale, elle relate un dialogue entre les Hébreux et Moïse. Celui-ci leur enjoint de sacrifier une vache ; eux lui demandent de décrire l'animal ; il la dépeint d'abord négativement, puis positivement. D'approximations successives, il ressort que la victime ne devra ressembler à aucune autre. En logique concrète, le spécimen d'élection se détache ainsi de l'espèce et du genre. Ainsi, pourrait-on dire, l'Islam se détache-t-il des précédentes professions du monothéisme. Il s'agissait ici de rapports avec le Judaïsme. Dans la sourate III, *la Famille de 'Imrân*, il s'agira surtout

1. J. Berque, *Relire le Coran*, 1993, pp. 40 *sq*.

de rapports avec le Christianisme. Toute cette partie du Coran d'ailleurs, fait, selon nous, porter l'accent sur l'espèce et ses rapports avec le genre. Mais le dessein va-t-il s'en poursuivre avec la même clarté différentielle ?

Les sourates IV, *les Femmes*, et *V*, *la Table pourvue*, touchent, autant que le permet leur variété, à deux dimensions essentielles de la vie humaine : la sexualité, la nourriture. Il serait toutefois paradoxal d'assigner, même obliquement, VI, *les Troupeaux*, à une mise en cause de la vie pastorale. Avec VII, *les Redans*, on s'élève en pleine eschatologie...

Comme on le voit, le fil que nous avions cru saisir s'interrompt, à moins que, changeant de propos, nous ne considérions avec le cheikh Shaltût dans son *Tafsîr* que *l'Ouverture* contenait déjà implicitement toutes les idées qui inspireront le reste du Livre : la souveraineté cosmique, oui certes, et puis la miséricorde, celle-ci réaffirmée avec insistance, et aussi la rétribution et la guidance. Pour le coup, la généralité de l'allusion devient, dans cette hypothèse, tellement extensive que nous hésitons à suivre l'exégète. Écoutons-le plutôt quand il définit *la Vache* comme un résumé législatif préalable (ce n'est d'ailleurs vrai que de la seconde partie). Les sourates II à VI seraient motivées, selon lui, par l'établissement communautaire à Médine ; VI et VII, d'accent presque entièrement éthique et spirituel, précéderaient ainsi logiquement VIII et IX qui visent les rapports avec l'extérieur : voilà l'Islam constitué en tant que communauté. Les neuf premières sourates se disposeraient donc en suite intelligible. Le savant commentateur ne nous a cependant convaincu qu'en partie. Or, la mise en place — interne / externe — qu'il discerne ne constitue pas le seul point de vue possible. Son optique obéit à des préoccupations socio-politiques qui sont celles de l'Islam de son temps, et que Sayyid Qutb aura portées au paroxysme ; mais elles ne recouvrent pas l'intégralité du message, non plus même, croyons-nous, que ses aspects essentiels.

Il n'en est pas moins vrai qu'à partir de cette première dizaine de sourates (et nous relèverons en d'autres occasions l'importance du rythme décimal dans le Coran), se suivent des textes qui semblent converger de XV, *al-Hijr* (un des noms du sacré), aux admirables élans de XXIV, *la Lumière*, en passant par XVI, *les Abeilles*, qui chante, comme Parménide, Dieu et la nature, et par le sublime élan de XVII, *le Trajet nocturne* ou *les Fils d'Israël*, vers ce centre langagier du Livre, on l'a vu, qui se situe en XVIII, *la Caverne*, 55. Or, répétons-le, cette place médiane ne saurait être indifférente, non plus que les autres épicentres.

On l'aura remarqué, dans cette tentative de lecture en long, si l'on peut dire, les titres de sourate nous auront été de peu de secours. Leur signification, en effet, ne correspond que rarement à celui du texte qu'ils annoncent. Il faut n'y voir que des repérages, n'offrant parfois qu'un rapport lointain avec le contenu : choisis le plus souvent pour un effet d'image, ou de sonorité, leur caractère de rareté lexicale ou au contraire d'usage, ce dernier, d'ailleurs, pouvant remonter jusqu'au Prophète lui-même, et plus souvent aux Compagnons. De toute façon, ils ne visent qu'à identifier le texte, lequel se définit, compréhensivement, par d'autres références que par le titrage ou selon des traits d'identification qui nous échappent.

Les considérations qu'on a risquées sur la première vingtaine de sourates ont pu paraître subjectives. Oserons-nous les poursuivre ? Quelque temps après XVIII, *la Caverne*, va se manifester un changement de module. Après XXIV, *la Lumière*, et XXVI, *les Poètes*, leur consistance n'atteint plus la centaine de versets. Elle va descendre, avec des hauts et des bas, jusqu'aux très courtes dernières. Le croyant ne s'interroge naturellement pas sur ces inégalités formelles. Il observe cependant, comme nous le faisons nous-même, que beaucoup de révélations mecquoises se ramassent ainsi en fin de recueil, jusqu'à se contracter en énigme ou jaillir en

apocalypse. La brièveté des morceaux ne signifie pas pour autant qu'ils se ramèneraient à des fragments en mal de rassemblement. Certains marquent toujours leur individualité de sourate. L'imagination peut toutefois supputer la façon dont tels ou tels d'entre eux auraient pu se regrouper en sous-ensembles, d'une ampleur analogue à celle des trois premières dizaines, si la composition coranique n'en avait pas disposé autrement...

Une autre méthode consisterait à suivre au fil du texte le développement de certains thèmes ou motifs. Il arrive qu'on les découvre, dans ces courtes sourates, les premières révélées, déjà tout vibrants dans leur pluralité, mais ramassés en éclairs elliptiques. Ils mûriront ensuite jusqu'à fournir de copieuses séquences. Mais que veut dire cet « ensuite » ? La postériorité selon la descente, ou selon le rang dans le recueil ? Des sondages minutieux qui s'imposeraient en l'occurrence, ne retenons qu'un seul. Il va porter sur la structure des groupes, topique de l'anthropologie et matière par excellence de l'épistémologie arabe, telle que devait l'affronter à tout instant l'action du Prophète.

Le verset 33 de IV, les Femmes, *livre une indication rapide sur les degrés des successibles. Puis, de façon plus significative pour notre objet, le verset 36, une analyse des solidarités de groupe, sous le nom de* walâ'. *Le verset met en tête le père et la mère, puis les proches, puis les orphelins, puis les pauvres, puis les clients par parenté, puis les clients par voisinage, puis les voyageurs, enfin les esclaves. Observons là une contamination entre les parentés naturelles et les parentés fictives : le système musulman incorporait à son édifice un certain nombre de valeurs anciennes.*

VIII, le Butin, *continue, semble-t-il, l'exposé par une analyse des degrés de l'appartenance. En tête le lien résultant d'une nouvelle solidarité religieuse :* Muhâji-

rûn *et* Ançâr. *A un degré au-dessous mais de statut similaire, les convertis tardifs (verset 75). Enfin* « les parents par les femmes ont priorité les uns sur les autres selon le Livre de Dieu » *: c'est-à-dire que les structures du lignage sont maintenues et cautionnées, voire réintégrées dans la société nouvelle au nom de la loi divine. Toujours des amalgames.*

IX, le Repentir *ou* la Dénonciation, *livre diverses considérations non plus cette fois sur les structures élémentaires de la parenté, mais sur des catégories plus ou moins péjorativement qualifiées. Ainsi les hypocrites, les Bédouins, les sectaires, les dissidents, ou même ceux qui se sont, pendant un certain temps, rendus coupables d'une défaillance. L'horizon s'élargit et la législation se complète.*

Dans XXXIII, les Coalisés, *on a affaire à une sorte de symphonie qui embrasse tous les exercices de la solidarité, avec ce qui ressortit d'une part à l'intimité la plus dérobée, à savoir celle du foyer du Prophète lui-même, et d'autre part à la politique extérieure de la cité. Également des notions de morale domestique et sexuelle, s'entrelaçant tantôt avec l'histoire politique, tantôt avec l'anecdote de Zaynab.*

Enfin l'on peut considérer que LVIII, la Protestataire, *plonge l'exposé, si l'on ose dire, dans la micro-sociologie du couple.*

Regroupons ces brèves indications tirées de IV, VIII, IX, XXXIII, LVIII. Il en ressort une progression apparemment didactique. Or, celle-ci ne suit pas l'ordre de descente[1], mais bien celui de la collection ou édition. D'autres sondages confirmeraient-ils cette remarque ? Élargissant l'angle de vue, faudrait-il appliquer ce critère à la difficile théorie de l'abrogeant et de l'abrogé, qu'il soustrairait

1. Lequel donnerait respectivement : 92, 88, 113, 90, 105 (selon la tradition) ou 100, 95, 113, 103, 106 (selon Nöldeke).

ainsi à un certain arbitraire des docteurs[1] ? Contentons-nous d'avoir amorcé une recherche...

Mais de fait, cette recherche, pourquoi ne l'appliquerions-nous pas aussi au développement de certains thèmes légendaires dans le Coran[2] ? Ce développement obéit-il à l'ordre chronologique ou à celui de la collection ? En est-il au contraire indépendant ? L'histoire de Moïse, présente en tellement d'endroits, offrirait en la matière, croyons-nous, les ouvertures les plus attachantes : quelques notes accolées aux versets essaieront d'en faire état. Mais dans ce cas encore, les limitations d'une enquête individuelle ne nous ont pas permis d'aller aussi loin que nous l'aurions voulu. Recherche à continuer...

Répétition et dissimilation

Que le Coran s'offre selon un ordre dont quelques raisons profondes se laissent peut-être déceler en surface, on n'en veut qu'une preuve, c'est la constance avec laquelle y joue le pluralisme des thèmes, lui-même corrélatif à celui des tonalités de l'expression. De l'unité structurale qui lie ces dernières à l'allure générale du propos, naît un style entre tous reconnaissable. On est d'abord frappé par la répétition fréquente de concepts en termes identiques ou analogues, et c'est là bien autre chose qu'un effet rhétorique d'anaphore ou de redondance.

Il arrive, comme on sait, à la Bible de reprendre en ordre enchevêtré la version yahviste, l'élohiste et la sacerdotale d'un même récit. De même, l'orientalisme attribue-t-il parfois dans le Coran certains de ces retours à la

1. *Cf.* El-Hachemi Tidjani, *La Doctrine abrogationniste de l'exégèse et ses dimensions sociales*, Alger, 1990.

2. L'orientalisme n'a guère esquissé cette recherche qu'à propos d'une prétendue évolution du concept de l'unicité divine en cours de révélation.

contamination de sources distinctes. Ainsi de la séquence des versets 8-25 de XVIII, *la Caverne*, ou de la seconde partie de LV, *le Tout miséricorde* : dans ce second texte, la répétition prend la forme de répons, et le cas est loin d'être isolé. Généralement d'ailleurs, le Livre s'étant révélé par fragments ou, comme le dit de façon pittoresque la tradition, « par étoilement » *(munajjaman)*, ce procédé a dû concourir avec les regroupements de fragments opérés par la recension, pour entraîner la reprise de formulations similaires dans des versets voisins ou dispersés. Certaines sentences reviennent donc, soit dans une même sourate, soit tout au long du Livre comme d'insistants *leitmotive*.

Réciproquement, dirait-on, l'exposé coranique affectionne les sauts brusques. Il passe sans transition d'un sujet à l'autre, pour revenir au premier, ou à d'autres. Ce dispositif, qu'accentuent les traductions occidentales, produit un effet de variété, que l'étranger prend facilement pour de l'incohérence. A vrai dire, le trait s'observait déjà dans la vieille poésie arabe : on l'y mettait en rapport avec la prodigalité bédouine : c'est un « hébergement des âmes », disait al-Sakkâki *(qarâ'l-anfus)*. Rien d'étonnant à ce qu'une telle variété, disons plutôt variation, s'étale dans le Coran, à la mesure d'une divine munificence. D'où tant de ruptures apparentes de ton et d'enchaînement, que la philologie traditionnelle qualifiait d'*iqtidâb*.

Ainsi le début de II, la Vache, *fait-il se succéder, à cadence rapide, une définition des croyants (v 2-4) ; une attaque contre les opposants, de qui la psychologie est mise à nu (v 6-16) ; une parabole naturaliste (v 17-20) ; une injonction aux croyants (v 21-25) ; un passage d'auto-référence (v 26) ; la menace eschatologique (v 27) ; une argumentation tirée de la Genèse (v 29* sq.*), etc.*

On relèverait des traits du même genre en VI, les Troupeaux, *la seule des grandes sourates, dit la tradition, à être venue d'une haleine : une présence mystérieuse se*

fit soudain si lourde au moment de sa descente qu'elle manqua rompre l'échine de la chamelle où était juché le Prophète... Même pluralité que dans la Vache *; même unité qui se démultiplie, avec des itérations et aussi des passages* ex abrupto *d'un sujet à l'autre.*

A y regarder de plus près, on s'avise que ces ruptures ne sont pas aussi désinvoltes qu'elles le paraissent. En fait, elles constituent une sorte de règle du discours continu. La liaison entre sentences n'y fait pas tellement défaut, non plus qu'une logique *sui generis* de l'exposé. Mais le fil, pour se poursuivre, doit changer de personne ou de ton, voire d'objet momentané. Le sens progresse d'un élan coupé de ce que nous appellerions parenthèses ou incidentes, mais il arrive que celles-ci s'enchaînent selon leurs suites respectives. La phrase ou la séquence ne gardent alors d'unité intelligible qu'une fois rétablies dans leur double ou triple registre.

Structures en entrelacs

Voici par exemple deux versets de XVI, les Abeilles :
101. Quand Nous modifions par un verset la teneur d'un (autre) verset — Dieu est seul à savoir ce qu'Il fait descendre — ils disent : « Ce n'est qu'un contrefacteur »... Mais non ! ce sont eux qui, pour la plupart, ne savent point.
102. dis : « L'Esprit de sainteté le fait descendre », *etc.*
Si nous désignons par a. *le cours de l'exposé principal, et par* b. *et* b'. *les incidentes, cela se distribue comme suit :*
a. « Quand Nous modifions par un verset la teneur d'un (autre) verset »
b. « Dieu est seul à savoir ce qu'Il fait descendre »...
a. « ils disent : " Ce n'est qu'un contrefacteur " »

b'. « ce sont eux qui pour la plupart ne savent point »...
a. « dis : " L'Esprit de sainteté " », *etc.*
Soit une structure a.b.a.b'.a. : le premier développement se poursuit en a.a.a. : une circonstantielle, une principale, l'impératif qui en résulte ; deux maximes b. et b'. coupent ce cours en deux endroits.

Autre exemple en XI, Hûd. *Noé vient d'embarquer (v 41). L'arche s'éloigne parmi les vagues énormes (v 42) ; le prophète interpelle cependant son fils resté sur la rive (v 42), mais les vagues s'interposent (v 43) : le fils est englouti avec les autres (v 43). Noé atterrit (v 44). Noé intercède auprès de Dieu pour son fils (v 45, 46, 47). Il débarque (v 48). La suite de l'énoncé contredit au moins deux fois celle des événements, puisque Noé appelle son fils quand l'arche est déjà entourée de vagues et intercède pour lui après qu'il l'a déjà perdu. Les commentateurs restent surtout embarrassés devant l'incise que constituent à leurs yeux les versets 45, 46, 47, et l'orientalisme parle à ce propos d'interpolation.*

On pourrait recourir à bien d'autres exemples. En effet, la figure que nous disons *en entrelacs* n'est nullement exceptionnelle dans la diction coranique. Elle y foisonne, au contraire, à tous les niveaux de complexité, depuis celui d'une simple alternance en *a.b.a.b.* jusqu'à celui où ce n'est plus seulement deux idées, mais trois, ou plus qui se poursuivent simultanément. Il s'agit bien alors de simultanéité.

Voici un exemple complexe, tiré de III, *la* Famille de ʿImrân :
124. *a.* Lors te voilà disant aux croyants / *b.* « Ne vous suffira-t-il donc pas que votre Seigneur vous ait grossis d'une descente de trois mille anges ? »...
125. *c.* Mais oui ! / *a.* — Si vous êtes patients et vous prémunissez... / *b.* qui vous arriverait à l'instant que

voici… / *a.* votre Seigneur vous grossira de cinq mille anges porteurs d'oriflammes
126. *d.* Il est vrai que Dieu n'opère ainsi qu'à titre de bonne nouvelle et pour en pacifier votre cœur… / *c.* Quoi qu'il en soit, le secours ne peut venir que de Dieu Tout-Puissant et Sage
127. *d.* … et pour rogner la pointe des dénégateurs, ou les atterrer, et qu'ils s'en retournent déconfits
128. *e.* sans que tu prennes aucune part au décret, / *d.* ou bien revenir sur eux de Sa rigueur, ou les châtier, car ils sont des iniques.

Nous avons inséré dans le cours de ces versets des initiales qui signalent respectivement :
a. Dieu, ou le Narrateur ;
b. le discours du Prophète aux combattants ;
c. une réponse présumée, ou attendue de ces derniers ;
d. une réflexion théologique
e. une autre réflexion, d'un autre niveau que la précédente. Le texte analysé se présente ainsi dans l'ordre a.b.c.a.b.a.d. c.d.e.d. *Mais il n'est guère intelligible que si les segments en sont lus dans l'ordre des lettres de l'alphabet* a.b.c.d.e.

Ce qui est vrai de l'ordre des segments, en bien des passages, l'est du traitement des contenus dans beaucoup de sourates qui se présentent ainsi en entrelacs. D'où, corollairement, la difficulté, voire la vanité des tentatives faites pour le répartir en sections ou paragraphes. « Séquences » ou plutôt « réseaux » paraîtrait un mot plus juste. Nous savions déjà que le verset, l'unité la plus ténue de composition, est lui-même complexe. La sourate, ce sous-ensemble du Coran, est moins une somme de parties constituantes, qu'elle ne se démembre et ne se morcelle en sous-ensembles mineurs, et finalement en micro-ensembles : les versets. Tout se passe comme si la signification du tout était attendue de la moindre des parcelles, et réciproquement. Autant de traits qui rendent impossible dans le détail — et sans

doute injustifiable — l'établissement d'un plan. Qu'on regarde le « canevas » dont un traducteur comme le cheikh Si Hamza Boubakeur fait précéder chaque sourate. On s'avise que pour chacun des concepts qu'il abstrait, les références aux versets qui les expriment s'échelonnent tout au long du texte en de multiples lieux. C'est que, pour un texte, parler de tout, ou peu s'en faut, en tout lieu, c'est ne parler que d'une seule chose, *Unum necessarium*...

Vers une analyse logique

Il s'en faut toutefois que ces simultanéités soient toutes de même venue. Certaines s'articulent par grandes masses. C'est plus fréquemment le cas des sourates en forme d'homélie que l'orientalisme attribue à la troisième période mecquoise. Ailleurs on observera comme deux versants ordonnés par rapport à un propos central, lequel en contracte une particulière importance. Ailleurs encore, se discerne un ordre décimal, sans toutefois que l'on puisse, jusqu'à plus ample informé, parler de diction strophique généralisée. Remarquons enfin une incise, intervenant en cours de séquence, qui annonce d'assez loin un développement plus nourri. C'est là ce que les grammairiens appellent cataphore, l'anaphore constituant au contraire le cas où une formulation plus ou moins abrégée reprend une expansion syntagmatique antérieure. Faut-il, pour les itérations dont il a été parlé, tirer analogie de cette récursion répétitive dont parlent les mathématiciens ? Les retours de LV, *le Tout miséricorde*, ne nous évoquent-ils pas, de façon plus imagée, ceux d'une fugue musicale dite en canon[1] ? Ni ces termes techniques ni ces analogies ne nous avancent beaucoup...

1. Et même en « *canon inversé* », dit Cancrizans, *cf.* l'adage *kûnu qawwâmîna*, etc., en IV, 135, et V, 8 ; les alternances de *mutashâbih* et *mushtabih* en VII, 99 et 141.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'ordre enchevêtré, ou simultané, comme on voudra, du discours coranique correspond au synchronisme d'aboutissement du *muçhaf.* La synchronie a donc, dans la collecte, supplanté la diachronie de la révélation. Beaucoup des régularités qui nous frappent signalent sans doute le passage d'un ordre à l'autre, ou en résultent. Telle nous paraît être, au sens le plus large, la logique de composition du Coran, pour ne rien dire des nombreux passages, consistant en débats avec les infidèles, et qui ressortissent à la dialectique *jadal,* et se donnent pour tels[1]. La logique classique y retrouverait sans peine ses schémas : de nombreuses formes de syllogisme entre autres[2].

Ce travail n'a pas encore été fait, non plus que bien d'autres, que notre recherche débusque, pour ainsi dire, de tous côtés. Comment s'en étonner ? L'exposition coranique, associée aux concepts de *bayân* et de *tafçîl* qui impliquent l'« expressivité » et l'« articulation », déborde en effet les disciplines qui y ont été traditionnellement appliquées : lexicographie, grammaire, voire rhétorique. Même un Zamakh-sharî s'en tenait le plus souvent à la glose des mots, et tout au plus des groupes de mots. Rares sont ceux, parmi les exégètes les plus récents, qui tâchent de rendre compte de la liaison des sentences entre elles (T. b. ʿAshûr) ou de leur effet stylistique quand elles s'organisent en « tableaux » (Sayyid Qutb). Dans les deux cas les appréciations, quoique reposant sur une magnifique entente de la langue, restent d'ordre subjectif. Quant à l'orientalisme, malgré quelques récentes approches sémiotiques[3], il n'a pas situé ses intérêts, que l'on sache, du côté de la taxinomie ou du système.

1. Nombreux emplois de formes de cette racine. *Cf* M. A. Sinaceur, « Signification de la dialectique dans la tradition intellectuelle marocaine », *in Rivages et déserts, Hommage à Jacques Berque,* Paris, 1988, pp. 86 *sq.*

2. Ce qui n'a pas échappé à Ghazâlî. Râzî discute le *qiyâs* erroné d'Iblis (XXXVIII, 76), *Tafsîr,* 1328, t. VII, p. 215 ; *cf.* aussi al-Qâsimî sur VII, 12, *Mahâsin,* t. VII, pp. 2622 *sq.*

3. Notamment Bahmani Nedjar, *Grammaire fonctionnelle de l'arabe du Coran,* Karlsruhe, 1988.

Nous en serons donc réduit à l'approximation sur des sujets à nos yeux essentiels, tant qu'une analyse logique moderne, opérant par exemple des transferts dans un langage à la Peano, ne sera pas venue relayer en l'occurrence l'observation qualitative. L'École polonaise avait tenté des exercices de ce genre sur un chapitre de saint Thomas d'Aquin. Nous en ignorons les aboutissements. Disons tout de suite que l'apport d'une telle expérience consisterait, sans doute, moins en ce qu'elle appréhenderait du texte que dans ce qu'elle en ferait ressortir comme échappant à ses prises : le cœur insaisissable du *ghayb*.

Des coordonnées coraniques ?

En attendant ces études hautement spécialisées, reportons-nous à quelques-uns des constats que l'on peut déjà faire, et qui permettent de déceler dans le Coran un ordre d'assemblage original. Celui-ci regroupe un immense matériel d'idées et de faits sous une pluralité de modes : eschatologique, politique, lyrico-naturaliste, législatif, réflexif, etc. C'est peut-être cela que la doctrine désignait depuis longtemps du nom de *ahruf* ou « lettres ». Le passage de l'un de ces modes à ces faits ou idées, dessinés en motifs parcellaires, et de ceux-ci à l'expression conditionne le discours. Le mode eschatologique, par exemple, émerge sous la forme de descriptions du Jugement dernier, de menaces, de récits de catastrophes ayant frappé les peuples impies, le tout en propositions cadrant généralement avec des versets assonancés. Pratiquons maintenant le chemin inverse, en remontant de la surface langagière vers ce qui la conditionne et l'organise. Nous l'avons déjà dit : les propositions ne s'entendent pleinement que selon l'ordre qui les dépasse ; il en est de même des motifs. Chacun de ceux-ci peut d'ailleurs ressortir à plusieurs modes

à la fois : il relèvera aussi bien de la mythologie que de l'eschatologie ou que d'une polémique d'actualité, ou de ces trois modes à la fois. Que cette disponibilité ne nous empêche d'ailleurs pas de désigner comme dominante le plus fort de ces rattachements.

Il est vrai que, marquant ces divers niveaux, nous n'avons peut-être fait que mettre en œuvre la théorie du parcours génératif[1], tel que l'énoncent, chacun à sa manière, Noam Chomsky et Algirdas Julien Greimas. Nous retrouverons peut-être la même idée dans la suite de cette étude.

Mais nous pouvons faire abstraction, provisoirement, des rapports entre ces dynamiques étagées et le langage qu'elles sous-tendent pour prêter attention à un autre principe de classement : celui qui distribuerait les contenus du Coran selon qu'y prévaut un caractère ou structurel ou conjoncturel. Au fil de ce grand texte en effet, se laissent reconnaître :

— des positions fondamentales quant à Dieu, quant à la nature et quant à l'homme ;

— les incidences qui les inscrivent dans le vécu des sociétés et des personnes.

Le va-et-vient entre ceci et cela traduit au plus serré les contacts impérieux de la transcendance avec une réalité concrète, saisie dans une spécificité de milieu, de personne, de circonstances. Le texte coranique nous paraît, de la sorte, unir dans ses contenus structure et conjoncture, et composer les éléments qui, respectivement, en relèvent, à la façon dont un tissu compose la chaîne et la trame. Encore une métaphore, dira-t-on ? Certes, mais qui va permettre quelques distinctions opératoires.

1. D'un bout à l'autre résonne la preuve naturaliste, tirée de la création de l'homme et des harmonies du cosmos. Elle

1. Je me réfère aux définitions du *Dictionnaire de sémiotique*, I et II, de A. J. Greimas et J. Courtés, Paris, 1985.

s'exprime tantôt sous la forme discursive, tantôt sur un ton descriptif ou lyrique, apparenté à l'ancienne poésie ;
2. l'eschatologie profile une autre continuité. Chargée d'une grande force évocatoire chaque fois qu'elle dépeint dans l'au-delà les effets du Jugement, qu'auront anticipé la menace et la promesse, elle n'en maintient pas moins l'invite la plus pressante à l'exercice humain des responsabilités, assortie de l'espoir d'un bonheur à deux temps : pour ici-bas et dans la vie dernière ;
3. une troisième continuité, corrélative aux deux précédentes, vise le destin des hommes et des sociétés. Légendaire et mythologique par une face, elle implique par l'autre une philosophie catastrophique de l'histoire. Dans les deux cas, la faute commise, à savoir le refus opposé aux communications de Dieu, explique le désastre, engage à la réforme et justifie la prophétie.

Examinons à présent les lignes conjoncturelles qui se composent avec ces continuités structurelles :
a. une chronique haletante, encore qu'économe de faits et procédant par voie d'allusions et de symboles, restitue, pour qui sait entendre, ce qui se passe à l'époque dans cette marche de l'Orient classique, que vient à nouveau transfigurer la divine communication ;
b. une phénoménologie du message détaille les vicissitudes de cette descente : la plupart d'entre elles sont pénibles, négatives même. Si l'on a pu parler en effet de « grammaire de l'assentiment » à propos d'une œuvre de conversion, celle-ci, dramatiquement attentive aux moindres inflexions des résistances qu'elle soulève, étale à nos yeux ce qu'on pourrait appeler une grammaire complète du dissentiment ;
c. de façon très indirecte, bouleversante pourtant par endroits, s'égrènent les épreuves du Messager lui-même, ses moments de tristesse et ses élans d'homme pleinement humain : le Coran recèle à cet égard une biographie pudique et voilée.

Agissant chacune sous l'une ou l'autre de leurs instances respectives, ces deux séries de coordonnées : *1.2.3.* et *a.b.c.*[1] nous paraissent partout à l'œuvre dans le Coran. Gageons qu'il est peu de passages où elles ne se recroisent de quelque façon.

1. Une analyse plus poussée décélerait sans doute d'autres « coordonnées ». L'important ne réside pas dans leur nombre mais dans leur croisement, constitutif d'une figure originale.

2.
Un langage

Qui sait ce que put être la diction coranique à l'origine ? Muhammad tenait à la particulariser. Dieu, selon un *hadîth*, ne lui aurait rien plus volontiers permis que le *taghannî* du texte[1] : faut-il comprendre quelque chose comme « chantonnement » ? D'autres *hadîth*, invoqués par le *Lisân*, tirent analogie de la mélopée des chameliers. Le Prophète y aurait encouragé l'introduction de paroles du Livre, afin de rendre Dieu présent dans les rythmes de la vie pastorale et guerrière.

Interrogations préjudicielles

On cite les noms des innovateurs qui donnèrent à la récitation des versets une tournure mélodique. L'art des *qirâ'ât*, ou « lectures »[2], devait, d'autre part, devenir savant et différencié. Ces évolutions n'étaient-elles pas

1. Zamakhsharî, t. IV, p. 234, l. 12. Sur la psalmodie lente du Prophète, *cf.* « le *hadîth* de Qatâda », O. Houdas, El-Bokhârî, *Les Traditions islamiques*, Paris, 1908, t. III, p. 539.
2. Sur les *qurrâ'*, initialement guerriers récitants, *cf.* Hichem Djaït, *La Grande Discorde*, Paris, 1989, pp. 125 *sq.*

quelque peu déformantes ? ʿAïsha, dit-on, regrettait le phrasé plus lent et plus scandé qui régnait dans sa jeunesse. Dans les débuts, *« si l'auditeur voulait dénombrer les sons, il le pouvait... Psalmodier* (tartîl)[1], *c'est lire avec lenteur et gravité, en détachant les lettres et en marquant à plein les vocalisations, de sorte que la parole psalmodiée se fasse pareille à la bouche psalmodiante, avec son entrouverture qu'on peut comparer à une fleur de marguerite. Ne pas accélérer non plus que traîner ! C'est ce qu'avait dit ʿUmar, aux yeux de qui la plus mauvaise allure est la plus rapide ; la pire, celle qui se presse au point de donner l'impression d'une bouche aux dents se chevauchant*[2] *».* Dieu nous pardonne ! En une matière dévolue, semble-t-il, à l'érudition et à la componction, Zamakhsharî s'égare et nous égare en invoquant une comparaison galante de Hit al-Mukhannath et d'autres poètes aussi peu édifiants !... Mais ne tenons pas pour négligeable cette sorte de transfiguration que, selon la foi, la phrase coranique imprime à la bouche qu'elle honore.

Plus inquiétant est l'embarras qui saisit le traducteur pour rendre en français des mots d'un usage si courant, mais dont on n'est pas sûr que la signification n'ait pas varié au cours des âges. Le texte précédent définit le *tartîl* à partir des « lectures ». Nous avons traduit « psalmodier ». C'était faute de mieux, en écartant les acceptions historiques du terme français. Que dire de celles du verbe arabe : « proférer », « formuler » et enfin « lire », à moins que ce ne soit « rassembler », « collecter », acception à laquelle tenait fort l'émir Abdel-Kader[3].

Pour revenir à ces *hadîth*, ils sont instructifs, mais leurs divergences, leur imprécision peuvent bien troubler. Chan-

1. *Cf.* Labîb Saʿîd, *Al-Qurʾân al-murattal,* Le Caire, s.d., avec une Introduction historique. T b. ʿAshûr, VIᵉ introduction, t. 1, pp. 60 *sq.*
2. Zamakhsharî, t. IV, p. 175, l. 19 *sq.*
3. Dans le *Kitâb al-Mawâqif.* Notons aussi l'acception de *qurʾ*, plur. *qurûʾ*, etc., pour « moments », « rimes » ou « rythmes d'un vers ».

tonner n'est pas déclamer. S'agissait-il d'un récitatif ? Ressemblait-il à ce chant monocorde à mi-voix et retours indéfinis qu'est aujourd'hui le *tartîl* ? Mélopée paradigmatique, pourrait-on dire à la façon de Roland Barthes. Il s'agit bien de paradigme, en effet, terme qui d'ailleurs offrirait une traduction acceptable du qualificatif d'*al-imâm* pour le Livre. Mais qu'en était-il à l'origine ? Ne tranchons pas à défaut d'une recherche archéologique remontante, si toutefois il en était encore temps ! L'urgence cependant et la nostalgie tout ensemble nous en saisissent rien qu'à l'audition d'une sourate du Coran aujourd'hui. De quoi nous rappeler utilement que, n'en déplaise à la grammatologie, la voix et le souffle ont toujours eu privilège sur l'écriture, et l'ont encore en ce qui concerne ce texte majeur.

Force cependant est de constater que ce qu'on écoute passivement fait prévaloir les valeurs d'émotion et d'unanimité sur celles d'intellection : celles-ci, c'est surtout la lecture de l'écrit qui les procure. Justice soit rendue là-dessus aux sociétés musulmanes : nous leur devons, pour tous les siècles, ou peu s'en faut, par la calligraphie et maintenant par l'imprimé, des éditions superbes. Lire des yeux ne suffit certes pas : du moins est-ce un préalable de l'analyse. Seulement, l'analyse aura toujours quelque chose d'un pis-aller tant qu'elle ne fera pas entrer en ligne de compte cette part, tellement ressentie et si peu déchiffrée, du message initial : les rythmes et les sons.

Simplicité des mots et complexité du flux verbal

Une analyse s'inspirant du progrès actuel des sciences du langage — la phonologie notamment — rendrait compte en effet d'un certain nombre d'aspects, sans l'élucidation desquels la compréhension resterait incomplète. A vrai dire, une telle investigation devrait, pour le faire, recourir à une

technicité à laquelle nous ne prétendons pas. Sans nous résigner pour autant à des affirmations purement intuitives, relevons des caractères pertinents à notre intérêt principal.

Au premier abord, une sorte de paradoxe nous saisit. Comparons à une ode de Labîd une sourate du Coran. Cette dernière déploie une variété et une mobilité aussi frappantes que l'ajustement relatif de ses fractions minimales (les versets assonancés) à l'idée et à l'élocution. Le déroulement de la sourate égrène en effet des versets dont la longueur, loin de toujours coïncider avec l'unité de sens — ce qui est pourtant le cas ordinaire —, ménage par ses enjambements des effets que la langue arabe n'a retrouvés que depuis une génération, avec la poésie libre.

Même contraste, d'autre part, entre la simplicité, la modestie, oserons-nous dire, du vocabulaire coranique[1] et l'orgueilleuse recherche de mots rares par les poètes. Il arrive à ceux-ci d'entasser tellement de *gharîb* ou « bizarreries lexicales », que le sens s'opacifie en retentissante splendeur. A la limite, un orgueilleux jargon s'empare de l'oreille sans solliciter l'intelligence. Chez tout lecteur du Coran, au contraire, et surtout s'il lit des yeux, méthode qui se répand avec les progrès de l'instruction moderne, deux effets s'exercent. Le premier, c'est celui d'une précision extrême de la phraséologie. Alors qu'habituellement, dans les textes classiques, la redondance joue son rôle et que l'on peut, sans grand risque pour le sens, substituer des segments à d'autres — les adjectifs surtout —, tout compte dans le Coran, le moindre mot et la moindre nuance, dans l'économie générale de la signification. Un second trait consiste en ce que l'effet majeur — mais non pas unique — appartient souvent, même indépendamment des sonorités, à des suggestions obliques, connotations et nuances. De là, un cumul spécifique entre l'impression

1. 6 616 mots, dit la tradition, pour le vocabulaire coranique : soit 5,513 % de celui du *Lisan al-ʿArab*.

de clarté, presque de familiarité, qu'on éprouve d'entrée de jeu, et celle d'altitudes à multiples niveaux. La facilité prétendue du Coran, en effet, s'efface à mesure qu'on en dépasse le sens obvie, non pas même dans la voie de la recherche ésotérique — dire cela ne serait qu'un truisme —, mais dans celle du rendu philologique. Que de fois alors le lecteur n'achoppe-t-il pas à l'énigme : oui, l'énigme, dirait-on, à force d'irradiante évidence !

L'une des raisons du paradoxe est sans doute qu'un discours apparemment simple, et que porte un élan oratoire, dialectique, poétique ou apocalyptique selon le cas, organise avec une étonnante souplesse des inflexions, des ruptures et des passages qu'on n'avait pas perçus de prime abord. Le plus simple, pour en rendre compte, sera d'interroger d'abord la syntaxe. Contrairement à une opinion trop reçue, l'outillage de la subordination existe bel et bien dans le langage coranique. Il y est recouru fréquemment en matière de temporelles, de relatives, de conditionnelles, de circonstancielles, de consécutives et de finales, encore que l'emploi polyvalent de la conjonction *ʾan* suscite maintes ambiguïtés.

Un exemple ? Voyez la perplexité des commentateurs devant le ʾan *de* V, la Table pourvue, 19. *Ceux de Bassora supposent une ellipse. Ibn Hichâm affirme que dans certains cas la particule équivaut à « que ne pas », c'est-à-dire au contraire de ce qu'elle dit. Un autre considère qu'elle introduit seulement une complétive, etc. De tels débats, les exemples seraient nombreux. Ce qui est dit de* ʾan *pourrait l'être de* la, *tantôt adverbe exclamatif, introduisant un serment, atténué en insistance affirmative, tantôt marquant le but ou la conséquence, tantôt explétif.*

Il est vrai que, plus que dans la subordination, la combinaison préférentielle du Coran consiste dans une mise en réciprocité des sentences les unes par rapport aux autres :

simplement confrontées, ce qui les accentue l'une par l'autre ; coordonnées, le plus souvent, par un *wa* ou par un *fa*. Or *wa* peut aussi, s'il le faut, exprimer toutes les nuances circonstancielles. *Fa* est encore plus chargé de sens, puisque à la limite, le phonème évoque la partition originelle *(cf. f.t.r.)*. La particule marquera donc fortement la conséquence, la dérivation, l'intention. Ce n'est pas tout : le rapport entre deux propositions qui se suivent peut aussi tenir au temps respectif des verbes. Par tous ces procédés, une continuité se déroule comme par plans décalés ou biaisés, sans l'armature voyante à laquelle nous avait habitués la période latine.

Bien que la parataxe joue aussi son rôle, splendidement dégagé mais outré, semble-t-il, par Louis Massignon[1], point n'est besoin de faire appel à un tel dispositif pour rendre compte de ce qui dans le Coran n'est pas juxtaposition, mais bel et bien coordination, construction. Que de traducteurs, insoucieux des développements de l'idée, n'ont rendu dans leur prose que des cascades de segments ! Ils trouvent leur excuse, il est vrai, dans l'option lexicographique commune à la plupart des commentateurs. D'où une déformation de l'exégèse, sensible jusqu'à nos jours...

Singularités grammaticales

Passées leurs interrogations sur les valeurs sémantiques de la formule *bi'smi'llahi*, c'est le *hamdu li'llahi* qui préoccupe les grammairiens. Le *dâl* doit-il se vocaliser en *u*, comme on le prononce communément, en *a*, voire en *i* ?

De quoi Zamakhsharî disserte avec pertinence[2]. *Encore reste-t-il dans le champ des divergences philologiques*

1. *Cf.* la suggestive communication de R. Arnaldez, « La logique de L. Massignon », *in Centenaire de Louis Massignon*, Le Caire, 1983, pp. 43 *sq.*
2. Zamakhsharî, t. 1, p. 48, l. 1 *sq.*

justifiables. Champ très vaste, comme on le sait, puisqu'on recense douze lectures du seul iddâraka *qu'accepte la vulgate en* XXVII, les Fourmis, 66[1].

Quelque variété de détail que ces divergences, attachées à des écoles, aient pu conférer dés l'origine à un texte empreint par définition d'un fixisme statutaire, plus étonnant est le phénomène qui a donné matière à une étrange imputation[2]. Armé du scientisme de son temps, le grand arabisant Nöldeke en éplucha le style, syntaxe et vocabulaire, dénonçant ici lourdeur, là répétition, impropriété, plus loin concision ou ellipse, voire incorrection. Il imputait en effet à un vice rhétorique ce que notre propre analyse signale comme des spécificités : ainsi par exemple des énoncés en entrelacs, et du changement de personnes en cours de propos : cet *iltifât* dont il sera parlé bien des fois ; la figure ne lui a pas échappé, mais il n'y voyait qu'incohérence. En définitive, d'irrégularités grammaticales ou que l'on pourrait prendre pour telles, le savant n'en dénonce que quelques-unes d'incontestables. Notre propre lecture va en ajouter d'autres, dont les gens du *Tafsîr* avaient déjà relevé certaines. Nous pardonnera-t-on d'en donner une liste sommaire, non exclusive de lourdeur ?

Certaines de ces irrégularités se ramènent à des locutions figées. Ainsi le bayn yaday-hi, *avec son affixe discordant ; le proverbial* min qablu wa min baʿdu. *Ailleurs,* XXVIII, la Narration, 76, *l'emploi d'un* ʾinna *après le relatif* mâ *soulève une sévère controverse : admis par les grammairiens de Bassora, il est récusé par ceux de Koufa, qui doivent recourir à un faux-fuyant : nier l'existence d'une relative*[3].

1. Zamakhsharî, t. III, p. 156, l. 5 *de fine sq.*
2. « Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran », extrait de *Beitrage zur semitischen Sprachwissenschaft*, trad. par G. H. Bousquet, Paris, 1953.
3. *Commentaire* de T. b. ʿAshûr, t. XXI, p. 176.

Le changement de nombre, s'agissant d'une même personne, intervient souvent. Mais que dans l'énumération de XXXIII, les Coalisés, 50, *certains noms soient au pluriel et d'autres au singulier, cela entraîne la doctrine à de curieuses supputations*[1].

Plus embarrassante était, en XLIII, les Enjolivures, 36, *la finale en* jazm *de* nuqayyid. *Il ne fallut pas moins qu'une intervention du* faqih *maghrébin Ibn Marzûq al-Hafîd pour faire prévaloir la vue que c'était une nuance conditionnelle, impliquée par le* man *précédent : explication du reste vivement critiquée ; on aurait pu ajouter que le régime immédiat de ce* man *abrège également le verbe* yaʿshu.

Jusqu'ici, comme on le voit, il s'agissait de dérogations qu'on pourrait dire grammaticales à la grammaire. Mais que dire de XX, Taha, 63 *:* inna hâdhâni *ou même* hadhânni, *au lieu du* hadhayni *attendu, et que restitue effectivement une lecture minoritaire ? La discussion s'embarrasse, et al-Qâsimî*[2] *va jusqu'à suggérer un dialectalisme ! N'importe : une tradition remontant à ʿAïsha parle d'erreur d'un copiste ! Mieux encore ! en* IV, les Femmes, 162, *comment expliquer ce* muqîmîn *s'insérant entre deux pluriels en* ûn, *pour un même rôle joué dans l'énumération ? Sîbawayh lui-même s'en est mêlé : l'alternance des deux cas correspondrait à de subtiles nuances qualitatives*[3].

En VII, les Redans, 57, *comment rendre compte de* sahâban thiqâlan suqnâhu, *avec cette imputation successive à un collectif d'un pluriel, puis d'un affixe singulier ? Que dire de* XXVII, les Fourmis, 91, hadhihi'l-baldati 'lladhi harramahâ ? *Et dans* XXXV, Créateur intégral *ou* les Anges, 33, *à quoi attribuer le* 'an *de* lu'lu'an *(rétabli d'ailleurs en* 'in *par une lecture minoritaire) ? Et si c'est*

1. *Commentaire* d'al-Qâsimî, t. XIII, p. 4884.
2. T. XI, p. 4188, *in fine*.
3. *Commentaire* de T. b. ʿAshûr, t. VI-VII, p. 29.

là une rupture de continuité, avec retour au verbe (explication somme toute plausible), justifiera-t-on par une rupture de ce genre le sinîna *de* talâtha mi'âtin sinîna *de* XVIII, la Caverne, 25 *: construction tellement insolite que la rédaction de 'Ubayy la corrigeait en* sanatin, *que n'a pas retenu pour autant la vulgate ?*
Et ce changement de genre dans mu'aqqibâtun... yahfazûnahu (XIII, le Tonnerre, 11) *: est-ce parce qu'il s'agirait d'anges ? Et dans* XVI, les Abeilles, 67 *:* wa min thamarâti... tattakhidhûna minhu, *l'affixe du deuxième* min *reste-t-il au masculin pour insister sur l'aspect partitif introduit par le premier* min *de la phrase ? etc.*

On n'a commis ces détails que pour cautionner par une recherche précise ce que nous n'appellerons pas, comme Nôldeke, irrégularités[1], mais plutôt singularités grammaticales. Sans doute, faudrait-il en pousser plus loin le catalogue et comparer les résultats ainsi obtenus à ceux qu'autoriseraient des *corpus* à peu près contemporains : ceux de Labîd ou de Hassân b. Thâbit par exemple. Un tel travail pourrait mener au contrôle d'une hypothèse de travail, qu'il n'est pas encore temps d'avancer...

Une parole multiangulaire

Entendu au sens strict, le trope dit *iltifât*, « conversion »[2], consiste à changer de personne grammaticale dans le cours d'une même phrase en s'adressant au même récepteur ; au sens large, la même variation se conçoit affectant le rôle du locuteur. Voici un exemple tiré de la *Mu'allaqa* d'al-Harth b. Hilliza, le chanteur lépreux des Bakr : « ... *Et dans tes*

1. On rapporte que le fameux Hajjâj b. Yûsuf se permit d'en rectifier quelques-unes, échappées, disait-il, à l'attention des scribes de 'Uthmân.
2. Dont parlait déjà le calife Ibn al-Mu'tazz dans son *Traité du badî'*.

yeux pourtant, Hind vient d'allumer un feu qui des hauteurs te fait signe / Je m'en éclaire de loin, à Khuzâza / Plus loin encore es-tu de l'enflammer / C'est elle qui l'a allumé... »

On le voit : un échange rapide de répliques se déroule entre le poète nommé à la 1re et à la 2e personne d'une part, un interlocuteur également désigné à ces deux personnes, tandis qu'il est fait référence à la femme. Dans la poésie lyrique grecque, on aurait le chœur. Dans le système arabe, ce partage scénique ne s'est pas produit. Le même sujet éclate, dirait-on, de part et d'autre sans se départager. Ainsi 'Urwa b. al-Ward se vantait-il de *« multiplier son corps en de multiples corps »* : c'était, dans son cas, une hyperbole de la générosité. Plus généralement, c'est une figure rhétorique qui fait varier, dans le même énoncé, la désignation des actants.

Ce trope, si bien enraciné dans le génie de la langue, le Coran l'utilise à chaque page. *« Il en offre*, dit le cheikh Ibn 'Ashûr, *des exemples innombrables, tous marqués de la justesse et de la propriété quant aux contenus* ». Comment ces variations n'auraient-elles pas frappé ? Propres à intriguer, à délasser et à charmer l'auditoire, elles constituent aujourd'hui une difficulté pour les traducteurs, de qui l'idiome ne s'y prête pas aussi aisément que l'arabe. Va-t-on par exemple traduire XXIX, *l'Araignée*, 23, 24 : *« Ceux qui dénient les signes de Dieu et* Sa *rencontre, ceux-là désespèrent de* Ma *miséricorde. Il leur revient un châtiment douloureux. La seule réponse de* son *peuple fut de dire...* » (Il s'agit cette fois d'Abraham). On aura remarqué que les deux premiers pronoms alternatifs concernent Dieu lui-même, lequel pourra dans d'autres passages apparaître aux deux nombres, singulier et pluriel, comme aux trois personnes grammaticales...

L'Ouverture *se présente elle-même selon cette figure polygonale : Dieu y est mentionné à la troisième personne (v 1, 2, 3, 4), puis à la seconde (v 5, 6, 7). Inutile*

d'insister sur des centaines d'exemples de ce genre. On se bornera à renvoyer à des passages où les commentateurs nous paraissent avoir sur ce sujet émis des gloses suggestives[1].

Irons-nous plus loin ? A la limite, l'expression globale du Coran pourrait être définie comme un *iltifât* géant et continu, puisque, venant d'un seul destinateur, Dieu, et proféré par un seul locuteur, le Prophète Muhammad, Son Envoyé, il met en cause de nombreux actants, s'exprimant sur leur mode propre, alors que cette parole « actorisée » — comme dirait la sémiotique — se maintient partout unitaire dans sa divine origine, proclamée telle, et telle reconnue par tout l'Islam.

Cette dramatisation retenue ne reste pas seulement d'ordre syntaxique. Elle prend la forme de nombreux dialogues, présentés en style direct ou indirect. Même les adversaires incroyants ou scélérats prennent ainsi la parole, et le font dans leur langage et leur esprit. Ainsi, en IV, *les Femmes*, 46, semblent avoir été reproduites de façon parodique des locutions tirées de l'hébreu : c'est le cas le plus marquant. Dans combien d'autres passages ne se reconnaît pas, à sa virulence et à son absurdité, le langage de l'opposant ou du damné : ainsi de Pharaon dans son débat avec Moïse !

Par un même souci, dirait-on, de réalisme, l'utilisation de la langue de Quraysh va jusqu'à l'emprunt de traits idiomatiques, impliquant des particularités sociales. Il peut paraître saugrenu d'entendre Dieu recourir à des serments en utilisant des formules teintées de croyances animistes. Or, de la sourate L à la sourate C, se loge à peu près un tiers de ces curieux emplois. Il est vrai que *Qâf* débute

1. Ainsi Tabarî, t. XVI, p. 146, l. 29 *sq* sur XX, 88 ; Zamakhsharî, t. IV, p. 127 l. 3 *sq* sur LXVI, 4 ; *cf.* al-Qâsimî, t. XVI, p. 5863 ; T. b. 'Ashûr, t. XXV, p. 166, sur XLIII, 8 (fait état d'une discussion entre Zamakhsharî et Taftazânî). Quelques autres exemples d'*iltifât* : VI, 137 ; XI, 44 ; XIII, 16 ; XIX, 63, 64, 71, etc.

par une autre affirmation d'un type diamétralement distinct : *« Par l'auguste Coran »*. Autant jurer par soi-même. Tautologie ? Il faudra là-dessus revenir...

Des parallélismes ?

Toujours est-il que ces facteurs de diversité concourent avec le polythématisme, que le Coran partage avec la poésie ancienne, pour conférer au texte une vivacité aux rebonds inépuisables. Qu'elle fasse tournoyer les différentes faces d'une pluralité, comme l'*iltifât* classique, ou ressortir, dans les scènes narratives ou dialoguées, la psychologie et le parler différentiel des personnages, on pourrait ne voir là que l'exercice d'une rhétorique éminente. Mais quand il s'agit du Coran, on ne peut se suffire d'une explication de ce genre.

En bien des endroits d'ailleurs, se manifestent, dans la succession des versets, et liés cette fois non plus au langage, mais au rythme et au sens, d'autres variations. On a déjà signalé, pour leurs retours cycliques, les sourates à refrain ou *leitmotive*. Il en est d'autres où l'énoncé fait alterner, sinon des dicts et des répons, évidemment, puisque c'est toujours le même locuteur qui parle sous la dictée du même destinateur, mais au moins des tons différents.

Voici un exemple tiré de XVI, les Abeilles *:*

11. Pour vous Il fait pousser la céréale, l'olivier, les palmiers, les vignes et de tous les fruits...
— En quoi réside un signe pour ceux capables de réfléchir.
12. Il a mis à votre service la nuit et le jour, le soleil et la lune, et les étoiles, qui vous servent sur Son ordre...
— En quoi réside un signe pour ceux capables de raisonner.

13. et tout ce qu'Il propage sur la terre de varié par les sortes...
— En quoi réside un signe pour ceux capables de méditer.

Dans un premier segment de chaque verset se loge l'information principale ; dans le second y fait écho une assertion plus brève : confirmation, conclusion pratique, formules exaltant des attributs de Dieu, etc. Une telle remarque, pourtant fondée statistiquement, tranche tellement sur la monodie de la récitation traditionnelle qu'on aurait sans doute hésité à la formuler, si l'évidence de ces césures internes au verset, et de leur correspondance sémantique, n'avait balayé nos scrupules. Et puis nous sommes tombé sur cette observation d'un exégète autorisé, Abû'l-Thanâ' Mahmûd al-Alûsî, à propos de II, *la Vache*, 139 :

Dis : « Allez-vous argumenter contre nous sur Dieu, alors qu'Il est votre Seigneur comme le nôtre, que nos actes sont à nous, à vous les vôtres, et qu'à Lui foncièrement nous nous vouons ? »
« *Quelques avérateurs* (muhaqqiqûn) *vont jusqu'à considérer que cette proposition, de même que les précédentes :* " Nous nous soumettons à Lui *(v 136)* ", " Nous sommes les adorateurs " *(v 138), sont des incidentes et des compléments aux phrases qu'elles suivent, et qu'elles étaient prononcées par la langue des fidèles, sur instruction du Dieu Très-Haut, plutôt qu'elles ne consistaient en suites du dire antérieur... Peut-être le goût sûr ne saurait-il s'inscrire contre une telle hypothèse*[1] ».

Voici donc un bon siècle que ce cheikh bagdadien anticipait notre propre remarque, et même esquissait un début d'interprétation ! Sera-il permis de la prolonger ? Une

1. A.Th. Mahmûd al-Alûsî, *Commentaire*, t. 1, p. 307, l. 14-18.

investigation plus audacieuse évoquerait, peut-être à ce propos, l'analogie des Psaumes, où alternent, dans certains passages, des dictions directes, responsoriales ou antiphonées. Certes, le Coran fait état des *Zabbûr*[1], mais il faudrait des arguments plus précis pour évoquer une influence. Cependant, il n'est pas interdit de penser aux parallélismes qu'affectionnent plusieurs langues sémitiques et dont la Bible fournit en effet des exemples. En définitive, et sans qu'on veuille faire dire à de telles affinités plus qu'on ne leur demande, ce nouveau trait du style coranique renforce l'impression que nous a déjà inspirée l'ordre d'assemblage du Coran : la minutie de sa texture le disputant à l'intentionnalité.

Aventures du schéme verbal

Le verbe avive à plein, dans le Coran, les potentiels de la racine, ce qui contraste avec une relative modération dans l'emploi de l'adjectif, comme d'ailleurs, on l'a vu, dans la variété lexicographique. L'énergie langagière se reporte donc sur le schème verbal, comme il sied à un texte où tout ressortit de l'œuvre de Dieu, suscitatrice de celle de l'homme. Aussi bien, Dieu parle-t-Il de hauteurs où s'évanouit l'opposition de ce que nous distinguons en passé, présent et futur. *« Il dit à une chose : " sois ", et elle est » ; « Le décret de Dieu est chose déjà accomplie »*, etc. Dès lors, ce qui affectera les valeurs verbales, ce sera une variation d'aspects et de modes, plutôt que l'échelonnement dans le temps. On peut y trouver d'autres raisons. Par exemple, l'orientation de la conjugaison arabe, plus ressemblante à celle du grec qu'à celle du latin. Ce qu'on doit bien entendu compléter par une explication plus spécifique.

1. Nom donné traditionnellement aux Psaumes de David.

La Bible, que l'on considère les événements qu'elle embrasse ou les dates extrêmes de sa mise en forme, ne s'étale pas sur moins de deux millénaires. Le Coran, quoique se référant au même segment de l'histoire universelle, ne l'appréhende, si l'on peut dire, que sous un angle privilégié, celui du prophétisme. Sa transmission objective n'a duré qu'une vingtaine d'années, et son véritable objet, qui coïncide avec son mode d'expression, fut un avènement particulier du divin. Autoréférant, synthétique et récapitulatif autant que terminal, il implique nécessairement un télescopage de la durée. D'où la pertinence de cette sorte de prétérit eschatologique qui y revient si souvent, et qu'on pourrait qualifier de présent de Dieu, si ces dénominations temporelles n'étaient pas importunes.

Quant à l'emploi des voix, notons une impressionnante prédilection en faveur du passif.

Ainsi, dès le début de II, la Vache, *et à une place tellement stratégique, a-t-on* mâ unzila ilayka, *littéralement : « Ce qui a été fait fait-descendre sur toi ». Le même tour revient en* III, la Famille de ʿImrân, 84, 105, *etc. Observons en* IV, les Femmes, 128, *la curieuse construction d'un complément d'objet direct avec un passif :* an yuçlihâ çulhan. *Sans doute pourra-t-on rétorquer que le second mot fait fonction de* hâl *intensif. Mais alors, que dire de* LXX, les Paliers, 11, *de* yubaççarûnahum *:* « En vue de qui il sera mis », *traduit Régis Blachère ? Que dire de* innaka latulaqqa'l-Qurʾâna (XXVII, les Fourmis, 6), *etc. ? Citons encore comme caractéristique la cascade de passifs qui décrit en* XL, le Croyant *ou* l'Indulgent, 71-74, *l'envoi des damnés à l'Enfer.*

Chose étonnante ! Ils gardent dans cette formulation la qualité de sujets, alors qu'ils sont livrés à des forces mystérieuses et souveraines, desquelles l'action sévit sur eux au passif ! C'est en effet dans ces scènes eschatologiques,

là où s'exerce au paroxysme la puissance justicière de Dieu, qu'on retrouve assez fréquemment cette tournure. *« Quand il sera sonné dans la trompe », « Quand la terre sera réduite en poussière »*, etc. A quoi devraient s'ajouter quelques remarques sur l'emploi de formes, comme en VI, *les Troupeaux*, 128, où se substitue au *majhûl* (passif) une 3e personne sans mention de sujet, que suit immédiatement une référence exprimant Dieu : *« Il dira : le Feu soit votre asile, soyez-y pour l'éternité, à moins que Dieu ne veuille... »*. On retombe en ce cas dans l'*iltıfât* : un *iltıfât* qui s'exerce ici d'une 3e personne inconnue, ce comble du *ghâ'ib*, à une 3e dénommée, Dieu, par un passage significatif où telle philosophie contemporaine reconnaîtrait la personnalisation de « l'être de l'étant »...

Plus classique est le renforcement sémantique du verbe par l'adjonction d'un nom verbal modalisant *(hâl)*. Le Coran en fait large usage. Mais voici plus singulier. On sait qu'en arabe le nom verbal *(maçdar)* peut prendre diverses formes. Cette gamme est riche dans le Coran, qui y ajoute encore des substituts. La chose a été remarquée.

> *Tabarî, par exemple*[1], *considère le groupe* mâ banâ-hâ *de* XCI, le Soleil, 5, *comme équivalant à un « construire » ; voire que* ʿaduw-li *en* XXVI, les Poètes, 77, *non seulement fait fonction de* maçdar, *mais s'ajuste pour la forme à un* faʿûl[2].

On trouvera des exemples, encore plus frappants, dans les débuts de ces courtes sourates mecquoises dont les signifiants se déchaînent en bourrasque. L'emploi en intitulé de participes au féminin pluriel : *al-Mursalât, al-Dhârîyât, al-ʿÂdîyât*, etc., avait effectivement de quoi intriguer. D'où

1. Tabarî, t. XXX, p. 134, l. 8 *sq.*
2. Tabarî, t. XIX, p. 53, l. 15.

l'embarras des traducteurs. On chercherait très loin si, par analogie avec des emplois analogues dans la poésie antéislamique, on ne voyait là des sortes de noms verbaux. Pareillement, dans la *Muʿallaqa* de Nâbigha, fallait-il entendre, au vers 25, *aʿtâ li-fârihatin hulûwin tawâbiʿuhâ* : « *Il a gratifié la prestesse aux agréables suites...* », en considérant *fârihat* non pas comme « celle qui est preste », mais comme *farah*, « le fait de l'être » ? Ce ne serait là, concernant des intitulés coraniques obscurs à plus d'un titre, qu'une impression aventureuse, si nous n'avions, pour interpréter ainsi cet emploi, l'appui d'autorités classiques[1].

Reste d'ailleurs, pour revenir à la sourate C, *al-ʿÂdîyât*, « *Galoper* », à rendre compte de son rythme haletant, de ce fracas, oserons-nous dire, surréaliste d'images... Cela, Tabarî, s'il a pu le sentir, ne pouvait l'expliquer. Zamakh-sharî, s'il avait dû rendre compte de la force évocatoire de LI, *Dhârîyât*, « *Vanner* », se serait trouvé aussi désarmé que l'eût été Quintilien devant une prose des *Illuminations* ! Nous-même, il est vrai, qui demandons le cas échéant à ces grands exégètes de contrôler nos hypothèses, hésiterions avant de soumettre une telle sourate à des techniques trop portées à en dissiper les valeurs sous couleur de modernité...

Quoi qu'il en soit, devant l'expansion du nom verbal dans la diction coranique, on a la sensation d'atteindre au tuf de la langue. Comment s'en étonner ? Et l'idée se renforce du constat déjà fait d'un primat du schème verbal, donc de la racine trilitère : autant parler d'un renvoi à l'originel.

Or, dans le Coran, toutes les séries naturelles et humaines convergent vers cet originel. Elles y rencontrent le mystère final. Que celui-ci régne partout dans le propos, le langage ne se contente pas de le proclamer en des occur-

1. Ainsi Tabarî, t. XXVII, p. 96, l. 8, où *kâdhiba* signifie simplement *takdhîb*. Voir là-dessus une précieuse observation d'al-Qâsimî, t. VI, p. 2522 *in fine* ou encore t. X, p. 3783, l. 13.

rences solennelles ; il incorpore ces retrouvailles. Ainsi fait-il affleurer le *ghayb* de l'information la plus familière, utilisant pour cela nombre de procédés linguistiques : le symbole, l'équivocité verbale, les *shifters* (embrayeurs), etc. L'« ambivalence » *(ibhâm)*, sœur de la « dissémie » (les *addâd*)[1], excite la virtuosité des commentateurs. Un tel langage cumule ainsi le radicalisme, au sens propre du terme, c'est-à-dire le retour aux racines, avec l'expansivité sémantique. Et beaucoup de passages le montrent également, apte à exprimer avec les verdeurs de l'antique les malices du réflexif et les précisions du juridique. Que fondamental et fonctionnel tout ensemble, il soit également vertical, en ce sens que la liaison s'y maintienne constante entre des contenus ressortissant à un double registre, et sensible et idéal, cela ne fait qu'en renforcer la puissance d'ébranlement affectif et de suggestion intellectuelle. Si l'on ajoute, à cet effet intrinsèque de la parole sur les contemporains, la mobilisation qu'elle imprimait aux conduites individuelles et collectives, on peut imaginer qu'elle envahît leur mémoire au point d'en chasser presque tout ce qui n'était pas elle. A la fin de la sourate XIX, *Marie*, résonne l'exclamation : *« Combien n'en avons-Nous pas détruit, avant eux, de générations ! Perçois-tu quiconque d'entre elles ? Entends-tu venir d'elles le moindre chuchotement ? »*

Cette capacité d'annulation rétroactive du Coran était à la mesure de ses puissances créatrices. Elle a dû jouer sur la poésie antéislamique au point de n'en laisser survivre que quelques poèmes désormais « en l'air » : ce pourrait être un sens de *muʿallaqât*[2]. Si bien qu'un jour ʿUmar, s'entendant citer par un témoin un vers utile à l'explication d'un terme coranique, émit tout haut le souhait de voir les Arabes conserver leur *dîwân*. Il fallut alors expliquer ce mot exotique : *dîwân*. Le calife faisait allusion à ce

1. Les *addâd*, « mots conjoignant deux significations contraires ».
2. Le mot est employé en ce sens par IV, *les Femmes*, 129.

qui restait de leurs poèmes, en tant que reliques désormais inoffensives de leur être antérieur. Telle était la condescendance de la religion triomphante. Il est vrai que la poésie profane des Arabes n'avait pas dit son dernier mot...

3.
Un sens

Que la philologie nous serve d'instructeur et de garde-fou ! Rappelons-nous ce qui a été dit plus haut de ces figures du langage : *shifters*, entrelacs, ellipses ; ajoutons le rôle de l'évocation, voire de la litote et même du non-dit : une lecture grammaticale dispose maintenant de plus de moyens qu'autrefois. Elle n'a plus à opter entre les prétendues simplicités du sens obvie *(zâhir)* et des spéculations sur le sens caché *(bâtin)*. Se faisant tout entière zâhirite, si l'on ose dire, elle peut accéder au texte dans son épaisseur, sans renoncer à sa lettre pour autant. Point n'est besoin de chercher bien loin dans le Coran pour y trouver des définitions de l'Islam. Destiné à instruire et à convaincre, il s'attache à préciser son message par rapport à ceux qui l'ont précédé. La croyance au *ghayb* vient en tête[1] des traits par lesquels il se définit.

1. Dès la sourate II, *la Vache*, 3.

Glose sur quelques notions de base

Qu'est-ce le *ghayb* ? Le terme de « mystère » n'en constitue qu'une équivalence en français ; on aurait pu recourir à celle d'« inconnaissable », ou d'« arrière-monde ». Le langage coranique oppose à ce terme celui de *shahâda*, c'est-à-dire, dans cette acception, le monde du « visible », de la « présence ». Ainsi Dieu est-il qualifié par une « royauté du mystère et de la présence », lesquels correspondent approximativement à l'au-delà et à l'ici-bas. Un au-delà, nous le verrons, qui déborde la métaphysique, pour couvrir une zone innommée de l'être ; un ici-bas, qui implique une plénitude vitale où se retrouve quelque chose des anciens Grecs.

Cette illimitation comme cette plénitude se proposent comme objectif à la « foi » *(îmân)*. Le mot désigne les aspects intérieurs de la religion. Dans son apostrophe aux Bédouins, (XLIX, *les Appartements*, 14) le Coran n'accuse-t-il pas ces derniers de s'en tenir aux dehors de l'appartenance ? Mais la compréhension des deux termes s'élargit naturellement, dès lors qu'ils ne figurent pas en réciprocité. N'outrons pas entre eux la dichotomie, puisque employés isolément, chacun des deux implique plus ou moins l'autre.

L'ensemble de ces notions porte son corollaire en l'acte d'« *adorer Dieu en Lui vouant la religion foncière* », *mukhliçan lahu'l-dîna* (XXXIX, *Par vagues*, 2).

Quant au vocable dîn, *il ne compte pas, dans le Coran, moins d'une centaine d'occurrences. On l'a tout bonnement traduit plus haut par « religion ». C'est en effet l'acception la plus générale qu'y donne le texte, notamment dans l'apostrophe célèbre de* CIX, les Dénégateurs, 6. *Le sens premier, tel qu'on le trouve chez les anciens poètes, évoquait la « soumission », l'« allégeance ». C'est ce que faisait l'épître d'al-Aʿshâ à al-Mundhir b. al-Aswad :* karihû'l-dîna darrâka bi-ghazawât wa say'â :

« Ils détestaient la soumission, qui accable d'agressions et de malheur ». *Or l'exercice de cette soumission comporte des redevances, des hommages, des manifestations solennelles. C'est pourquoi l'on a traduit* yawm al-din *par* « le Jour de l'allégeance ». *L'idée générale qui prévaut est bien celle d'obligation personnelle, mais guère celle de « culte », terme que certains traducteurs utilisent improprement. « Religion », en définitive, ne s'éloigne pas tellement, pour l'étymologie, du sens que nous voudrions serrer.*

*L'*ikhlâç, *comme dans la sourate* CXII, *ainsi intitulée, repose sur une violente profession de l'unicité divine. Le* Lisân *donne comme équivalent à* akhlaça *(IV*e *forme),* amhada *(avec un* ha *aspiré et un* dad*), « donner quelque chose de pur, sans mélange », le* mahd *étant le lait épuré de sa crème et de son écume. Parallèlement, le* khâliç *sera l'« intégral », le « non-adultéré », le « réservé » à quelqu'un.*

Sont ainsi rejetées les collusions suspectes du profane et du sacré, celles dont se rendent coupables la superstition et, mutatis mutandis, *la théocratie. Muhammad s'est au vrai constamment défendu d'être un homme différent des autres. Tout d'ailleurs, dans le Coran, dénote une parcimonie voulue dans l'expression du sacré : la racine* q.d.s. *n'y a que des emplois rares et circonscrits, et* h.r.m. *et* h.j.r. *débordent sur l'« interdit ». Mais revenons à l'*ikhlâç, *passé dans le langage moderne avec le sens de « dévouement », de « sincérité ». L'emploi coranique reporte à un concept fondamental. Selon un propos du compagnon Ma'àdh b. Jabal, approuvé par le calife 'Umar,* « cette communauté repose sur trois actions salvatrices : l'*ikhlâç* : à savoir la prime nature *(fitra)* que Dieu a conférée à l'homme ; la prière, qui scelle l'appartenance à la *milla* (confession) ; l'observance, qui vise à se protéger de la faute[1] ».

1. Tabarî, t. XXI, p. 26, l. 3 *de fine sq.*

Rien de plus significatif que ce pont jeté entre les idées d'*ikhlâç*, « religion foncière », et de *fitra*, « prime nature ». Peut-être que résonnait dans la mémoire du compagnon le verset 30 de XXX, *Rome* : « ... *redresse ta face vers la religion en croyant originel, en suivant la prime nature selon laquelle Dieu a instauré les humains, sans qu'il y ait de substitution possible à la création de Dieu : c'est là la droite religion...* ». On a relevé au passage l'emploi contrasté de deux racines pour évoquer la création : *f t.r.* et *kh.l.q.* La première désigne une création initiale, s'opérant à partir de rien. A certains égards, la prime nature et la prime révélation qu'elle subsume remontent bien plus haut qu'Adam. « *Vouez à Dieu la religion foncière* », traduction proposée, c'est donc non seulement la proclamer d'un cœur sincère, mais la faire remonter du fond de soi-même. Remontée à cet originel qui, par le « rappel » ou *dhikr*, fait affluer les révélations, certes, mais sans doute aussi la solidarité plus antique qui les relie au cosmos.

La promesse et la menace

L'eschatologie vibre dans le Coran d'une intensité nourricière de somptueuses imageries. Cette coloration émeut toujours les croyants traditionnels. Cependant, tout comme son homologue chrétienne, elle soulève, en notre époque de démythologisation, le scepticisme, voire la controverse. Celle-ci ne nous intéresse pas en tant que telle. Réduire les délices du Paradis, autant d'ailleurs que les incendies de l'Enfer, à l'allégorie, c'est défier des sentiments respectables, majoritaires en Islam. L'islamologue évitera de le faire. Mais le philologue pourra se demander si parfois le Coran ne le fait pas lui-même. Relisons. Après beaucoup de tableaux rutilants, la mention apparemment épisodique du terme *mathal*, « semblance », « parabole », y vient souvent suggérer qu'il

s'agissait, surtout en l'espèce, de figures destinées à frapper l'imagination.

Prenons l'exemple le plus frappant, celui du verset 26 de *la Vache*. *« Dieu ne répugne pas à tirer semblance d'un ciron* [c'est le mot qu'emploie, dans le même esprit, notre Pascal], *ni de ce qui le dépasse. »* Le verset continue sur le ton de l'auto-référence. Que de fois d'autres rappels de métatexte ne viennent-ils pas ramener ces magnifiques élans de l'imaginaire, dont l'effet reste si puissant sur le fidèle, à une homélie des plus tempérées ! Certes les élus du Paradis jouiront de ces jardins *« de sous lesquels des ruisseaux coulent »*. Mais le sens définitif de l'évocation n'est-il pas à chercher dans cette maxime : *hal jazâ'u'lihsâni illâ'l-ihsànu* ? (LV, *le Tout miséricorde*, 60) ?

Réfléchissons à ce double emploi du mot ihsân. *C'est un nom verbal, qui revient très souvent, ainsi que le participe* muhsin, *dont les acceptions concrètes et morales se conjuguent, comme pour* ahsana, *dès l'origine. Comment, dans le cas d'espèce, distinguer, pour* ahsana, *entre « faire bien », « agir bien envers quelqu'un » et « être compétent, excellent » ?*[1] *Glosant* IV, les Femmes, 125, *al-Qâsimî commentait le binôme* ahsana dînan *en le rapprochant d'une définition émanant du Prophète lui-même :* « Adorer Dieu comme si on Le voyait, car si on ne Le voit pas, Lui vous voit ». *Et de citer Râzî qui, à propos de la suite du même verset,* aslama wajhahu li'llahi, « soumettre sa face à Dieu », *insiste encore sur les affinités visuelles de la notion,* « car le visage est la plus belle partie du corps de l'homme », *et les hauts degrés de la foi la rendent* « plus lisse et plus brillante en en éliminant les impuretés corporelles ». *C'est pourquoi, traduisant la formule citée plus haut, nous délaissons, pour rendre* ihsân,

1. Al-Qâsimî, *Commentaire*, t. V, pp. 1576 *sq.*

« excellence », qui pèche à nos yeux par platitude, et recourons à « bel-agir », ajusté à sa qualité de nom verbal et à l'évocation de la beauté. Ihsân, *soit dit en passant, s'ajoute par une progression cumulative à* islâm *et à* îmân, *et les mystiques ont choisi ce terme pour désigner des valeurs qui dépassent et l'observance et la foi vers le monde de l'imaginal. Contentons-nous d'en souligner l'appel esthétique et, si l'on peut dire, modélique.*

Bien entendu, dans la maxime citée plus haut *« hal jazâ'u'l-ihsân... »*, les commentateurs comprennent quelque chose comme : *« A quoi d'autre peut s'attendre la vertu (du fidèle) qu'au bienfait (de Dieu) ? »* Ils ne s'inquiètent pas qu'une telle traduction, outre sa banalité, confère, à si peu de distance, deux sens différents à un terme unique. Faut-il donc admettre : *« A quelle autre récompense peut s'attendre le bel-agir qu'au bel-agir ? »* Mais alors, serait-il possible que le bel-agir trouvât en soi sa récompense ? Entendre ainsi l'aphorisme serait bien sûr coller au texte, mais beaucoup s'effareraient de trouver, à propos du Paradis coranique, ce qu'on prendrait aussi bien pour une devise de morale stoïcienne...

L'Enfer, à son tour, n'aurait-il qu'une vertu préventive ? Écoutons plutôt : « ... *Et la vision que Nous te manifestâmes : c'était seulement pour les mettre à l'épreuve ; de même l'arbre de malédiction dans le Coran. Mais Nous avons beau les effrayer, cela ne fait que les renforcer dans leur terrible impudence...* » (XVII, 60).

L'exégèse discute à ce propos sur la divergence de sens entre *ru'yâ*, « rêve », et *rû'yat*, « vision, apparition », et aussi sur les nuances possibles de la racine *f t.n.*, « éprouver, tenter ». Elle ne veut pas s'étonner qu'en un domaine aussi brûlant, le Coran prenne avec soi-même assez de distance pour imputer sa propre utilisation de ces deux images non pas à la dénotation objective, mais à la dissuasion, et pour observer que cette dernière, au surplus, reste infructueuse.

L'auto-référence, en tout cas, y est manifeste. Nous l'avons déjà signalée en tant que dimension structurale du Coran. Nous voici transportés dans l'ordre du réflexif. Avouons que nous nous y attendions.

L'appel à la raison

A la fin de XII, *Joseph*, le Coran appelle à prêcher Dieu dans la « clairvoyance » ou la « lucidité » *(baçîra)* : autant d'appels à l'exercice de la raison.

Dans le même ordre d'idées, une injonction peut intriguer : celle qui est faite au Prophète à la fin de XV, al-Hijr, 99 *: «* Adore ton Seigneur jusqu'à ce que t'arrive le *yaqîn ». On s'est résigné à traduire le mot, comme habituellement, par « certitude » : mais c'est dissocier de la foi la certitude*[1] *; or une foi totale est inhérente à la qualité de prophète. Aux yeux du cheikh Abû Saʿûd, ce* yaqîn*-là voudrait dire la mort, seule capable d'apporter au fidèle une vision directe de Dieu. Pour tel autre il s'agirait d'un triomphe définitif Si nous nous reportons à l'honnête Tabarî, nous le voyons recourir à un* hadîth *de Zayd b. Thâbit, remontant à une femme des* Ançâr *: le Prophète lui-même aurait employé ce terme pour désigner la mort.*

Seulement, cette tradition n'est-elle pas réductrice ? Le vocable, pour autant que Muhammad l'ait employé dans un certain sens, aurait-il de ce fait aliéné l'ensemble des autres acceptions possibles ? Ériger la certitude en finalité de l'adoration, en tant qu'ultime degré dans l'appréhension du Vrai, paraît plausible, moins surprenant, en tout cas, que

1. Rappelons que dans sa *Première Méditation*, ce n'est plus tant de vérité que se préoccupe Descartes, que de certitude...

l'« abêtissez-vous » de Pascal. Ajoutons qu'il n'y a pas en Islam d'ordre de la foi se distinguant d'un ordre de l'esprit et d'un ordre de la nature : la démonstration coranique va plutôt dans le sens de leurs affinités, et cela sans le moindre recours à l'immanence...

Ainsi, comment interpréter la définition métaphorique de Dieu même en tant que *« lumière des cieux et de la terre »* (XXIV, *la Lumière*, 35) ? La sourate IX, *le Repentir* ou *la Dénonciation*, condamne ceux qui veulent éteindre cette lumière du souffle misérable de leur bouche. Et qui donc ? Les dénégateurs, ou réfractaires à la Vérité. Ne prennent-ils pas figure, en l'occurrence, d'obscurantistes ? Aussi bien dans le cours des siècles, et singulièrement aujourd'hui, l'obscurantisme ne consiste-t-il pas à tenter d'éteindre cette lumière de Dieu ? Elle-même se définit comme *« lumière sur lumière »*. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle multiplie et transfigure la lumière naturelle, sans pour autant la congédier ? L'affinité sera dépassée mais non pas dépouillée, comme elle le serait par une surnature prompte à durcir en anti-nature...

Le critère, en tout cas, ne saurait être que le « Vrai » *(Haqq)*. Le mot désigne aussi la nécessité qui le rend effectif : la Vérité donc, et tout ensemble le réel, l'idéal et le concret, mais aussi le droit et l'obligation à leur degré suprême. La racine revient dans le Coran 290 fois. « *Dieu est le* Haqq » (XXII, *le Pèlerinage*, 6). Or, ce terme n'a pas dans cette formule valeur d'attribut, mais de substantif et d'équivalent. Le *Haqq*, c'est la vérité métaphysique, certes, mais ici aussi la nécessité de cette vérité, la notion s'enchaînant dans la plupart des cas avec celles d'ordre de la nature et de genèse de l'homme.

Ce qui nous importera pour l'instant, c'est de souligner ces appels de rationalité. De ceux-ci, on trouve toute une gamme. L'invocation de la certitude métaphysique, comme on l'a vu, mais aussi l'élucidation universelle qui pointe sur le divin. Et puis la confiance faite aux arguments de la raison dans d'innombrables passages où la vérité s'efforce

d'emporter la conviction de ses adversaires. Et puis encore le sens commun. Quoi ? La chose au monde la mieux partagée ? Cela fait, en tout cas, que la « sagesse » *(hikma)* soit si souvent présente dans ces pages, où Dieu même est qualifié de *Hakîm*. Qu'est-ce que la sagesse ? Elle consiste, dit un vieux dicton arabe, en trois éléments : l'élocution des Arabes, l'adresse manuelle des Chinois, la raison des Hellènes. Encore la raison ! Déjà les Hellènes ? Si loin que les Chinois... Il est vrai qu'un sage proverbial comme Luqmân, un Africain paraît-il, était alors donné comme professant des maximes qui, pour ressortir principalement à l'humain, n'en furent pas moins adoptées par la foi nouvelle[1]. Car la foi, derrière la sagesse, retrouve la nature et la raison. Oui, la raison, de qui l'appel retentit à l'unisson des innombrables occurrences de racines comme *ʿ.q.l.* ; *dh.k.r.* ; *f.k.r.* ; *sh.ʿ.r.* ; la raison qui pourrait aussi se reconnaître au tour réflexif que prend souvent la révélation elle-même ; la raison qui se donne pour l'objet de la prédication : ... *laʿallakum taʿqilûna*, *« escomptant que vous raisonniez »* (plus de vingt occurrences) ; la raison critique[2], enfin, qui intervient pour éliminer la plupart des rites anciens, sélectionner les observances, traiter les mythes en apologues dialogués, méditer sur la révélation présente et dernière, proposer enfin aux deux autres monothéismes un dépassement assorti de tolérance.

En deçà ou au-delà du rationnel

Un scrupule ici nous saisit. Dans les pages immédiatement précédentes n'avons-nous pas mis, à l'instar d'une exégèse moderniste, quelque complaisance à souligner les indices

1. *Cf.* II, *la Vache*, 269 et XXXI, *Luqmân*, *pass.*
2. Si l'on en croit un hadith rapporté par Muslim, *Çahîh*, II, p. 183, le Prophète aurait revendiqué même son droit au doute, à l'instar d'Abraham, qui avait demandé à Dieu de lui montrer comment Il ressuscitait les morts.

d'une rationalité qui, s'ils étaient exclusifs, feraient de l'Islam un déisme ? Ne serait-ce pas méconnaître ce qui commande tout le reste ? La « communication » *(balâgh)* que se donne pour objet la prophétie est elle-même un mystère de gratuité ; et sur elle s'échafaude tout le reste, puisqu'elle annonce et en même temps préfigure la rencontre du fidèle avec l'inconnaissable. Que « les moelles » de l'homme *(albâb)*, autre nom du « cœur », soient réceptives à ce qui dépasse la raison sans pour autant la démentir, voilà bien une donnée immédiate de la foi.

Qu'est-ce que la foi ? Une évidence première, qui conditionne toute logique d'adhésion. Le Dieu du Coran peut bien prendre les traits de l'absolu philosophique, tendre la main à ce que nous appelons maintenant ontothéologie, Il n'en plonge pas moins dans un inconnu, devant lequel la Révélation même s'arrête, non seulement en ménageant des zones d'ombre, mais en marquant qu'elle surgit de ces zones. Et cependant, Il emploie pour se désigner Lui-même les trois personnes et les deux nombres, de même que les versets s'achèvent souvent sur l'indication de Ses attributs. Démiurge cosmique, mais *« connaissant de l'être des poitrines »*, Il se tient *« plus près de l'homme que sa veine jugulaire »* (L, *Qâf*, 16). Le Coran évoque avec une splendeur terrible les transes qui vous saisiront devant le Juge. Un frisson, déjà, fait frémir votre peau au seul prononcé de Son nom. Or, s'*« Il a les noms les plus beaux »*, mais ce sont des attributs[1], Dieu en Son essence, pourrait-on Le nommer ? Le terme qui le désigne communément, *Allâh*, est-il autre chose qu'un appel ? En profondeur, il vise l'être de l'étant, la présence sous l'absence, une dialectique du proche et du lointain, la jonction de la promesse et de la menace pour vous étreindre toutes deux ; l'énergie venue du mystère infini et qui pourtant fonde votre liberté ; l'impératif effrayant et la

1. *Cf.* Michel Allard, *Le problème des attributs divins*, Paris, 1965.

vision gratifiante, votre intime débat, la communication de tel indicible message, et tout cela venant d'un ordre universel par Lui créé et que Son décret vient parfois troubler d'opportunes contingences. Or le croyant vit ce formidable mystère dans la familiarité. Une bilatéralité paradoxale fait qu'on peut nouer pacte avec Dieu, et qu'Il se réjouit de la louange et de la prière et peut même éprouver à l'égard du pécheur châtié un sublime repentir. Livré à l'effrayante mais salvatrice puissance de Celui qui, derrière tous Ses qualificatifs, reste étrangement inconcevable, l'être infime se sent pardonné, aimé.

Le parangon de la hauteur et de la transcendance, le Seigneur des univers, cumule en effet la puissance et l'amour. Dès *l'Ouverture*, en effet, la souveraineté cosmique s'équilibre de miséricorde. Il est vrai que l'exégèse historiciste a voulu voir dans l'attribut de *« Tout miséricorde » (Rahmân)* un appellatif de la deuxième période mecquoise, faisant allusion à quelque déité sud-arabique ! Mais alors, comment dissocier ce terme de celui qui lui est accolé dans le binôme inlassable : *al-Rahmàn al-Rahîm* ?

Reconnaissons que la difficulté commence à la recherche d'un sens distinctif pour chacun des termes de cet oxymore. Nous avons opté pour un recours à l'étymologie, qui rapproche les deux mots de rahim, *« matrice », d'où « solidarité par les femmes », et plus largement « parentale ». On a vu encore, dans un compliment décerné au Prophète, combien il respectait ces liens charnels et affectifs :* innaka lataçilu'l-rahima[1]. *Le binôme exprime cette même qualité, appréhendée ou bien ponctuellement, dans une manifestation particulière, ou bien dans sa continuité. D'où la traduction proposée :* « Le Tout miséricorde, le Miséricordieux ».

1. Tabarî, t. XXX, p. 162, l. 1 *sq*.

Quoi qu'il en soit, comme l'a bien vu le commentateur indien Abû'l-Kalâm Azâd[1], les attributs de Dieu sont cela même qui permet à l'infimité de l'homme une approche personnelle de l'inconnaissable. Moïse l'interlocuteur de Dieu *(kalîm Allah)* eût été bien en peine de scruter un être qui, par définition, échappe à tout ce qui pourrait l'appréhender. En vain essaya-t-il un jour de demander à Dieu de se laisser entrevoir. La montagne en fut dissoute. Une autre fois, sa quête entreprit un étrange voyage au cours duquel il reçut d'un maître mystérieux trois leçons déconcertantes pour la morale humaine. Les explications de cet initiateur taciturne restent cependant énigmatiques. Elles participent, dirait-on, d'un absurde à la Kierkegaard. Présentées sous forme d'épreuves à ce Moïse assez éloigné de son précédent biblique, oserons-nous dire qu'elles rappellent les *Kôan* du bouddhisme zen japonais ?... Oui, l'énigme est une des approches de Dieu, une autre étant la beauté, la troisième étant la norme.

La normativité coranique

Car la normativité est une autre des suggestions du *Haqq*. Ibn Hazm n'avait pas tort de dire que chaque formulation du Coran constitue à elle seule un *açl*, un « principe », avec les valeurs éthiques qui s'attachent à ce terme. Éthiques, certes, et plus encore : typologiques. L'obligation participe en effet, le cas échéant, et de la force autonome de réalisation du Vrai, et d'impératifs indivis provenus implicitement ou expressément du *ghayb*. Visant l'organisation d'un passage entre la cosmologie dont l'homme procède à l'eschatologie qui le

1. *Cf.* J. Berque, « L'exégèse coranique d'Abû'l-Kalâm Azâd », *in Majallat al-Târîkh*, n° 10, Alger, 1985.

récupère et le qualifie, cette pression globale s'explicite en un certain nombre d'observances, d'obligations, d'attitudes morales et sociales, voire de gestuelles, le tout éclairé par la raison et mobilisé par la foi.

Telle est l'atmosphère générale : on ne saurait, sans réduction, la qualifier de juridique au sens strict, puisque la piété, le pragmatisme, l'éthique s'y répondent, et tendent à une harmonie générale de l'homme avec la création : l'esthétique n'en est donc pas non plus absente, surtout à ce palier supérieur, répétons-le, où le comportement culminerait en « bel-agir » *(ihsân)*, voire en sainteté. Bien entendu, ce ne peut être là qu'aboutissement individuel. La loi se situe en revanche au niveau communautaire. Ce qu'elle gagne ainsi en surplus sociologique, elle le perd en compréhension. Elle n'est en effet qu'une application catégorielle de la plénitude visée par l'Islam et dont il témoigne en bien de ses démarches. De là sans doute la place réduite statistiquement qu'elle occupe dans le Coran : tellement plus réduite que dans l'Ancien Testament !

Dire cela n'est pas contester les fins normatives du texte. Ce n'est pas non plus nier que cette normativité ne se précise en règles de droit proprement dit. Mais ces dernières se détachent, comme le reste, d'un vaste halo, d'où elles tirent leur dynamisme original. Quelle originalité ? D'abord celle de prendre en compte la nature de l'homme, en réduisant les contraintes au minimum. On se réclame en effet d'un principe de *yusr*, « aisance », ou « libre cours ». Est licite ce qui n'est pas prohibé. Qu'est-ce à dire sinon que la vie naturelle est la grande pourvoyeuse des conduites ? Tout ce qui ne fait pas l'objet d'une interdiction peut passer. Mais bien sûr, cet élan vital va se soumettre, chez les âmes d'élite, à une inspiration plus subtile, celle de la typologie dont on a déjà parlé. De là tant de verbes recommandant la « conformité » : *tawfîq*, *iqtidâ*, *uswâ*. Le croyant, à la limite, cherchera à se « recréer » *(takhalluq)* selon la parole divine, en prenant pour modèle le Prophète, de qui *« la nature même était le*

Coran » (hadîth de ʿAïsha) : comme nous voilà loin du répressif et du codifié !

Mais venons-nous au juridique proprement dit. Quelques prescriptions prennent dans le Coran la forme de *hudûd* (idée de « limitation » et de « définition », voire de « statut », d'où leur importance relative en matière de statut personnel). La plupart, celle de « recommandations » (*waçîya*), d'« édification » *(waʿz)*, et moins souvent de « commandements » *(amr)*. Le terme de *hukm* que nous avons traduit par « norme » a également d'autres sens : « jugement », « décision », « investiture ». La science traditionnelle s'est livrée à la statistique des *ahkâm* (pluriel de *hukm*), entendus comme « prescriptions légales » dans le Coran. Elle en trouve à peine de deux à cinq cents. Encore se distribuent-elles fort inégalement selon les domaines. Signalée par le professeur syrien Muhammad al-Mubârak, cette asymétrie constituerait, selon lui, une incitation évidente à l'initiative législative des hommes.

Au niveau de l'application, une autre possibilité reste encore ouverte. Dans bien des cas en effet, l'expression restant ambiguë, de même que les interprétations de haute époque ménagent aux responsables une latitude de choix inconcevable en d'autres systèmes. D'où le rôle dévolu en puissance à ce que nous appellerions pour la commodité « jurisprudence ». Il déborde de beaucoup ce que les droits occidentaux embrassent sous ce terme. En définitive, c'est l'accumulation jurisprudentielle qui a constitué ce que les spécialistes appellent aujourd'hui « droit musulman », ou *fiqh*. Ce sont en effet des « connaisseurs » : magistrats et oulémas qui, au cours des siècles, ont interprété et réinterprété les textes, quand se posaient des cas d'espèce[1].

1. Ce partage ponctuel n'est-il pas lui-même sujet à évolution ? Il faut le croire, puisque, dans tous les pays musulmans, même fondamentalistes, l'État légifère là où naguère les *fuqaha* interprétaient... Ne peut-on concevoir une évolution symétrique, qui défère à la conscience individuelle *(tadabbur)* un certain nombre des problèmes jadis dévolus au *fiqh* ?

Nous avons dit l'indivision foncière de la matière avec l'éthique, avec la croyance et même avec une philosophie naturaliste. Le Coran même illustre ces correspondances, lesquelles sont en effet remarquables par leur extension. Elles englobent du reste, avec les règles de droit, comme on l'a vu, d'autres catégories psychologiques et sociales d'accent religieux, mais se montrent également accueillantes aux régles inspirées de la sagesse profane. Ce que nous appelons « coutume », par opposition au « droit positif », y trouve donc accès. Le Coran y fait un large appel, par exemple en matière de mariage et de compensation. Il s'agit là du *maʿrûf* dont l'acception peut d'autre part s'élargir à tout ce qui est « convenable », par opposition au « blâmable » *(munkar)* ; dans ce cas, la signification oscille entre plusieurs registres. L'adage *amr biʾl-maʿrûf* peut au degré zéro n'incomber qu'à l'honnête homme. Il est vrai qu'il offre aussi sa devise aux soulèvements millénaristes...

La voilà bien, la nébuleuse dont nous avons parlé ! Elle fait pointer ses mises en œuvre dans tel ou tel contexte particulier, en avivant telle ou telle signification fonctionnelle : droit, morale ou religion. Ces partages, ou leur absence, ne sont donc pas question de nature, mais de niveau, de contexte, de projet.

Dynamiques présentes de l'idée de *sharîʿa*

Le moins qu'on puisse dire, c'est que ni par le vocable, ni par l'esprit, le Coran n'adoptait en ce domaine les méthodes dont avait procédé, du temps encore proche d'Imruʾl-Qays, la réforme de Justinien. Or il est probable qu'en Palestine et qu'en Syrie les marchands mecquois aient eu affaire à l'application des *Pandectes* et des *Institutes*. Le droit romain

était enseigné à Beyrouth et Antioche, et resta bien connu dans la région, au moins jusqu'au règne d'Héraclius. De toute façon, du côté byzantin, le VIe et le VIIe siècles furent des siècles de codification, et il est peu probable que les Arabes n'aient pas perçu de nombreux échos tant du droit civil que des réglementations de l'Église syrienne. En la matière donc, l'originalité du Coran paraît tranchée, dans la mesure où il s'écarte le plus souvent de l'inventaire de prescriptions, pour ressortir davantage à une édification propagatrice de modèles. Il négligeait en l'occurrence une forme de législation répandue à l'époque ; ce ne pouvait être dû au hasard. A-t-on suffisamment réfléchi sur ce contraste ?

Il ne s'agit pas ici d'un problème académique. Tous les systèmes se défendent aujourd'hui contre une banalisation des attitudes, cautionnée par le cosmopolitisme de la modernité, et ils le font en insistant sur leurs traits significatifs ou voulus tels. Le débat d'une codification à tirer principalement du Coran et de la Sunna remue aujourd'hui un certain nombre de pays musulmans, ou des couches sociales et psychologiques à l'intérieur de ces pays, ou d'autres encore, plus nombreux, si bien que ce qu'on appelle « intégrisme » y constitue un mouvement ou, à tout le moins, une référence politique. Le centre de ralliement proclamé en est la *sharīʿa*, entendue communément comme « législation islamique ». Beaucoup de Musulmans érigent aujourd'hui ce droit, ou sa pétition, en signal de l'identité collective. On ne voit pas qu'il s'agisse par là, pour eux, d'une remise à jour du *fiqh* traditionnel, tel qu'il s'affirmait un peu partout avant la poussée de la modernisation du XIXe ou du XXe siècle dans la législation de plusieurs de ces contrées, et y reste plus ou moins suivi en matière de statut successoral et personnel. Il s'agit plutôt d'un nouvel effort de codification qui corrige, complète et souvent contredise celui des juristes occidentalisés de l'entre-deux-guerres, en s'inspirant des données coraniques de plus près que ces derniers ne sont supposés l'avoir fait.

Mais d'abord, examinons ce terme de *sharî'a*. Le mot, dans le vocabulaire coranique, est un *hapax* (XLV, *Assise sur les talons*, 18). A noter deux emplois verbaux dans le sens d'« édicter » (XLII, *la Concertation*, 13, 21). Un paronyme, appliqué d'ailleurs aux trois Lois révélées, *shir'a* (V, *la Table pourvue*, 48), accolé au terme de *minhâj*, « avenue », « chemin », en nuance le sens, qui est inchoatif, nous dirions aujourd'hui historisant. Un sens partagé, comme l'avait bien vu 'Alî Shariatî[1], avec beaucoup d'autres termes du lexique religieux : guidance, voie, itinéraire, chemin, sentier de rectitude, etc. Cette image-ci évoquait la notion pastorale d'« accès à l'abreuvoir ».

Le point, du reste, qui va nous retenir n'est pas la minceur statistique de l'emploi du mot dans le Coran, car il est bien vrai que, par la suite, il en soit venu à désigner la « Loi » par opposition à la « réalité essentielle » *(haqîqa)*. Là-dessus règne, on le sait, une polémique permanente entre la Sunna et le soufisme : elle ne nous intéresse pas non plus ici. Ce que nous voudrions, c'est dire en quoi notre relecture du Livre nous semble pouvoir contribuer à l'éclaircissement d'un débat plus pressant.

Le faux débat de la sécularité

L'Islam, rappelons-le pour mémoire, se proclame volontiers laïque. Il tire argument de l'absence de magistère clérical en son sein : encore cela ne vaut-il que pour le sunnisme. Mais peut-on dire laïque un système où l'omniprésence de Dieu actionne potentiellement tous les actes de la vie ?

Bien entendu, je n'évoque pas ici la tendancieuse accusa-

1. Jeune théologien iranien, mort dans des conditions troubles en 1977. *Cf.* A. Shariatî, *Histoire et destinée*, Paris, 1982.

tion de fatalisme, que contredisent tant d'appels du Coran à la liberté et à la responsabilité humaine. Si l'Islam, effectivement, se pose un problème de prédestination, nos jansénistes aussi l'ont connu, et ce n'est pas le lieu d'entamer une discussion de métaphysique comparée. Reste néanmoins, parce que d'immédiate application existentielle, que la providence musulmane ou *tadbîr* est sans doute d'influence plus ressentie, plus circonstanciée en Islam que dans le Christianisme de notre époque. Donnons acte aux sociétés islamiques d'une prégnance et d'une couleur religieuse moins accusées sans doute qu'au temps jadis, mais encore aisément saisissables au niveau des masses et d'une partie des élites.

Une laïcité de fait s'y développe pourtant depuis un siècle, au point d'avoir modifié considérablement le visage de ces pays et beaucoup de leurs comportements. Certes, de larges fractions de l'opinion s'opposent à la transformation ; mais elles le font plus souvent en droit qu'en fait. Le débat de droit subsiste et, comme on l'a vu par des exemples récents, il arrive au droit de reconquérir le fait. A tout le moins, les religionnaires, animés d'une grande conviction, qui mord largement sur les foules, tiennent-ils toujours la sécularité pour destructrice de l'homonymie qu'instituerait l'Islam entre la religion et les autres catégories de l'obligation sociale.

Disons tout de suite que le droit islamique, ainsi brandi comme oriflamme, il faut le créditer non seulement de ses valeurs de souvenir et de résistance — il a sans doute constitué pour ces peuples un efficace veilleur de nuit du temps colonial —, mais de ses valeurs de connaissance et d'humanisme au sens large. Il nous faut cependant critiquer comme sophistique l'emploi déformant qu'on en fait parfois. Repris à ses sources, il traduit certes et organise une indivision du vital dont on comprend bien qu'elle puisse apparaître comme un remède aux compartimentages stérilisants du monde industriel. Mais fallait-il confondre indivision avec indistinction ? Tout est là.

Prétendant échapper à la différenciation fonctionnelle du social, signe et nécessité des temps modernes, l'indistinction rejette corrélativement l'analyse en tant qu'outil de pensée et qu'instrument de renouveau. Nous la voyons se rabattre dangereusement sur l'origine, et confondre passéisme avec esprit d'authenticité. Or une simple lecture du Coran montre que l'Islam, qui se définit lui-même comme « démarcation » ou « critère » *(furqân)*, insiste à tout coup sur la rationalité, la clarté, l'« articulation » *(tafçîl)*. Il distingue avec soin les notions qu'il embrasse. Qu'il se veuille *conjointement* valable pour *dîn* et pour *dunyâ* (le domaine religieux et le domaine mondain), ne veut pas dire qu'il le veuille *confusément*. Il invite au contraire à coordonner ces concepts, comme y invite la conjonction *wa*, plutôt qu'à les mêler. On s'étonne que cette devise bilatérale soit choisie comme maxime par les adversaires de la sécularisation ! On leur rappellera en tout cas deux textes à méditer. L'un (III, 79) interdit aux transmetteurs de la loi, à raison même de leur tâche d'enseignement et d'étude, toute usurpation d'autorité. Ils doivent s'en tenir à leur rôle de *rabbanîyîn* : traduirons-nous par « spirituels » ? L'autre (LXXXVIII, 21, 22) définit la fonction du Prophète lui-même : le Rappel, à l'exclusion de la souveraineté. Encore s'agissait-il d'un homme appelé prochainement à conduire le premier État islamique : ce ne serait nullement pour autant, que l'on sache, une théocratie, non plus qu'une oligarchie de clercs...

Pour conclure les trop rapides aperçus de ce chapitre, disons que le Coran, de même qu'il offre à une société musulmane, même contemporaine, les potentiels les plus variés, risque le moins d'être défiguré par l'étude, quand cette dernière s'efforce de le suivre dans ce qu'Iqbal appelait *immediacy and wholeness*, son « *immédiateté* » et sa « *suscitation plénière* », l'une et l'autre influençant ensemble le contenu que cette société donne aussi bien à la foi qu'à la raison et qu'à la norme. Dans la même fusée de dynamiques

spirituelles dont les pages précédentes sont loin d'avoir épuisé la richesse, plusieurs traits néanmoins se recroisent, qui ouvrent aux milieux différentiels et à l'initiative humaine des possibilités d'accentuation prioritaire. Parmi celles-ci, la rationnelle n'est certes pas la seule. Mais elle nous paraît à la fois vérifiée dans le texte, et la plus salutaire pour notre temps[1].

1. Sur la polémique relative à l'application de la *sharî'a*, *cf.* Soufi Abû Tâlib, *Tatbiq al-sharî'a al-islâmîya fi'l-bilâd al-'arabiya*, le Caire, 1986 ; Muhammad al-'Ashmawî, *Al-sharî'a al-islâmiya wa'l-qânûn al-miçri*, Le Caire, 1988 ; Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, préface de J. Berque, 1993.

4.
Projections

On s'est borné jusqu'ici à rajuster ensemble des indices tirés du Coran lui-même, et on l'a fait avec l'appui d'exégèses classiques. S'il a pu s'introduire, dans ce qui précède, quelque nouveauté, ce n'est à coup sûr pas le fruit de l'audace, mais de la seule présentation. Peut-être le chapitre qui s'ouvre essaiera-t-il d'aller plus loin. Le lecteur qu'il déconcerterait pourra éventuellement en dissocier les vues de ce qui a été dit jusqu'à présent. Ce n'est pas que la parole coranique ne prête à de telles approches, ou à d'autres, qu'on souhaite à la fois plus hardies et mieux argumentées : au contraire, elle les postule. C'est elle en tout cas, que mon investigation — nous parlerons désormais à la première personne — aura gardée comme guide et comme objectif.

La vérité avant toute chose

Par trois fois (IX, *le Repentir* ou *la Dénonciation*, 33 ; XLVIII, *Tout s'ouvre*, 28 ; LXI, *En ligne*, 9) le Coran répète : « *C'est Lui qui a envoyé Son Envoyé avec la guidance et la religion du Vrai pour faire prévaloir celui-ci*, ʿalâ'l-dîni kulli-hi,

sur la religion en entier [ou « *dans son ensemble* »], *et cela fût-ce contre le gré des associants* ». Animés d'un triomphalisme facile, les commentateurs lisent comme s'il y avait « ... *sur l'ensemble* [ou *la totalité*] *des religions* ». Qu'ils me pardonnent ! La grammaire n'autorise pas leur lecture. Aussi bien l'accent de la phrase ne porte-t-il pas sur son dernier membre, mais sur le groupe médian : *dina'l-haqqi* (la religion du Vrai). Reconnaissons que faire triompher celui-ci (ou celle-là) sur la « *religion en entier* » a bien de quoi inquiéter les traditionalistes ! Ce ne serait pas le cas, il est vrai, pour le soufi, qui ravale l'observance, quelle qu'elle soit, par rapport à une sollicitation de l'absolu. Cependant, qui s'en tient aux coteaux modérés du sunnisme, relèvera que la vérité mise en avant dans cette formule s'affirme non seulement à l'égard de tout ritualisme, mais à l'égard de la religion au sens commun du terme, c'est-à-dire telle qu'elle est en général pratiquée et même perçue. Sera-t-il exagéré de discerner là un défi partiel et plus incisif, au sein de ce « défi » général *(tahaddin)* par quoi la révélation coranique secouait un monde déjà livré au doute et à la lassitude ?

L'absolu, qu'évoque le terme de *haqq*, n'exclut certes pas le Dieu personnel. Mais il ne l'implique pas nécessairement. Le verset peut donc encourager le fidèle à dépasser la pratique traditionnelle soit dans le sens de la mystique, soit dans celui du déisme philosophique, voire à ne considérer dans le *haqq* qu'une forme sublimée du réel. La valeur d'absolu pourrait être justement ce qui distinguerait cette vérité-là des vérités d'humaine élaboration, qu'empreignent le relatif et le progressif...

Dans le même ordre d'idées, considérons les mots de la racine *ç.d.q.* Le *çidq*, c'est l'« esprit de vérité », face subjective du *haqq*. « Reconnaître » ce dernier, l'« avérer », c'est pratiquer le *taçdîq*. Le qualificatif de *çiddîq*, assigné par exemple au futur calife Abû Bakr, c'est cette vertu portée au degré de l'excellence. La première tâche, aussi bien, des pro-

phètes successifs, n'avait-elle pas été de reconnaître chez leurs prédécesseurs une lutte toujours chanceuse, toujours triomphante pour la vérité ?

On s'était abstenu de faire appel, dans les trois chapitres précédents, au vocabulaire compliqué de certaines analyses modernes. Avouons maintenant, sur la foi de l'expérience, que les définitions d'une science en plein essor, la sémiotique, aident à mieux saisir les traits majeurs de la configuration qui sous-tend l'ensemble d'un texte où l'affrontement du Vrai et du faux occupe la plus grande place. L'un et l'autre s'y affrontent du reste, non pas seulement en tant que positions ou arguments ou références, mais au travers d'êtres vivants. Ainsi les croyants s'opposent-ils à diverses sortes d'adversaires, et ils le font selon divers modes de l'altérité.

A l'égard des païens et des associants, ils se situent en rapport logique de contradiction. *Ce rapport s'atténue en simple* contrariété *(au sens que la logique donne à ce terme) dans le cas des* munâfiqûn *qui paraissent croyants sans l'être en vérité : « hypocrites » ? (c'est la traduction habituelle) pas seulement : leur comportement évasif s'agite entre toutes les incertitudes et partages qu'entraîne un dédoublement de l'être, du faire et du parler ; en définitive, ils se rangent du côté du faux, parce qu'ils ne sont pas ce qu'ils disent, ou ne le sont que de façon chancelante et trompeuse. D'autres adversaires par contre ont déjà été touchés par le Vrai : on le leur a communiqué, mais ils le refusent, l'occultent : ce sont les* kuffâr *(singulier* kâfir*), mot tiré de la racine signifiant « couvrir », « cacher ». Ces « dénégateurs » se posent donc non pas comme des contradictoires, mais comme une implication de la croyance du côté de la fausseté : prise de parti pour la seconde* en dépit *de la première. Aggravation, par conséquent, sur le paganisme.*

Ce rapide classement aura permis de mieux définir, les unes par rapport aux autres, les trois catégories d'adversaires que soulève un combat pour la vérité. Les uns, diamétralement opposés, s'en tiennent à un niveau primaire, et comme préalable : c'était attendu, puisqu'ils héritent du vieil animisme arabe. Ils peuvent être odieux, comme Abû Jahl, ou vénérables, comme Abû Tâlib ; qu'ils se convertissent, et tout sera dit. D'autres, plus nuancés, se montrent en fait plus dangereux, parce qu'apparemment plus proches ; c'est à Médine qu'ils vont sévir. Mais, qui sait ? peut-être sont-ils de partout. Ils relèvent du « paraître », cette contrefaçon du Vrai : on a reconnu les hypocrites. D'autres enfin, les dénégateurs, manifestent un caractère second : réfractaires plus qu'incroyants, hérétiques plus qu'infidèles ; non contents de contredire le Prophète, ils le démentent, l'occultent, le renient ; pis que cela : *« Ils fabulent sur Dieu le mensonge »*.

Ces quatre termes se situeraient parfaitement sur la figure dite « carré sémiotique »[1]. Bien mieux, l'application de cette figure permet d'élucider leurs positions respectives mieux que les traductions qu'on donne indistinctement aux noms des opposants à la prophétie : « infidèles », « impies », « mécréants », etc.[2] Le recours à une discipline récente nous aura permis de constater l'extrême rigueur d'un dire apparemment touffu, dans sa mise en situation des diverses instances du combat pour la vérité. Corollairement, la traduction des termes en question aura pu être rendue, je crois, avec plus de netteté.

1. Figure d'ailleurs apparentée au schéma logique dit « carré d'Apulée ».

2. « Croyants » et « païens » : ces deux assertions s'opposent contradictoirement en diagonale. « Hypocrites » et « dénégateurs » : ces deux négations s'opposent en diagonale croisée avec la première, et dite « schéma négatif ». Entre « croyants » et « hypocrites » règne une relation de contrariété. Entre « croyants » et « dénégateurs », ces partisans délibérés de la fausseté, règne une implication chargée de « dysphorie », ce qui explique la persévérance de l'attaque contre ces *kuffâr*.

Le Vrai s'affirme en tant qu'affirmation

A la place de la célèbre parole de Dieu parlant à Moïse : « *Je suis Celui qui est* » (Exode, III, 14)[1], le Coran énonce : « *Moi, c'est Moi Dieu, il n'est de dieu que Moi* » (XX, *Taha,* 14). La copule est, dans les deux cas, sous-entendue en arabe de deux courtes phrases nominales. L'accent porte sur l'équation posée entre le Moi divin et le nom de Dieu, d'une part, l'unicité de la divinité, d'autre part. Dans la phrase hébraïque en revanche, c'est la reduplication du verbe *être* qui portait l'accent, et l'on comprend qu'elle ait alimenté, de la Kabbale à Maïmonide, et des maîtres parisiens du XIII[e] siècle à Schelling et au-delà, l'exégèse juive et chrétienne. Il n'en est naturellement pas de même dans l'Islam, où l'auto-affirmation de Dieu s'inscrit entre l'ontologie du *haqq* et la véridicité de la communication : *innâ laçadiqûna,* VI, *les Troupeaux,* 146 : « *Nous disons là-dessus la stricte Vérité.* » Dieu étant *Haqq,* la Vérité se proclame ainsi elle-même dans ses valeurs à la fois objectives et subjectives, évocatrices tout ensemble de concept et d'image. D'innombrables redoublements confirment l'assertion. Ainsi en LI, *Vanner,* 23 : « *Alors, par le Seigneur du ciel et de la terre, tout cela est Vérité, aussi vrai que vous parlez* ». Ou encore en XXXVII, *En rangs,* 37 : « *Oh que non ! Porteur du Vrai, il avérait les envoyés* ». Y a-t-il, dans ces propos, concession aux redondances de la langue, comme ce pourrait être le cas des serments dont s'assortit souvent le discours ? Oui et non, comme on verra plus bas. Mais l'insistance « véridictoire » (comme diraient les sémioticiens) de la vérité s'affirmant elle-même doit être retenue.

Dieu semble agir en l'occurrence au rebours du grec Épiménide. Ce philosophe, ayant posé en majeure que tous les

1. *Cf. Celui qui est,* Alain de Libera et Emilie Zum Brunn, Paris, 1986.

Crétois étaient des menteurs, ajoutait en mineure que lui-même était crétois. Il déclenchait ainsi une spirale logique sans fin, analogue au jeu des miroirs qui se réfléchissent l'un dans l'autre[1]. Cette figuration de l'infini, que l'on retrouve souvent dans les mausolées des saints maghrébins, ne manque pas, sous la forme verbale, dans le Coran.

« Dieu témoigne qu'il n'est de dieu que Lui » (III, la Famille de ʿImrân, 18) ; « Dieu est le Vrai qui s'explicite », *[ou* « qui explicite » *ou encore* « explicité »*]*, (XXIV, la Lumière, 25). *En* XLIII, les Enjolivures, 2, *Zamakhsharî, sensible à l'aspect que je développe ici, de s'exclamer :* « Admirable, en raison du rapport entre le serment et ce sur quoi il porte, l'un et l'autre étant du même genre[2] ».

Autre figuration de l'infini, l'emboîtement du texte « en abyme ». Tout le monde a remarqué la fréquence de l'impératif *« Dis ! »*, rapporté à Dieu interpellant Son Prophète. Celui-ci se l'entend intimer chaque fois qu'il s'agit d'un argument dont il va falloir accabler de coriaces adversaires. La forme peut changer : on en revient sans cesse à la même structure : Dieu fait parler le Prophète, c'est-à-dire Se rapporte en faisant parler le Prophète... Parler de qui ? de Dieu. En cela que fait-Il ? Il communique d'avoir à communiquer... Et quoi donc ? une assertion relative à Lui-même, un de Ses attributs, bref : Lui-même. Or le message, pour absolu qu'il soit, ne s'en tient nullement à cette sorte d'ataraxie que sembleraient impliquer ses fondements dans l'éternel. Il communique non seulement un contenu, pour autant qu'une telle distinction soit légitime, mais la phénoménologie de sa propre manifestation : d'où son recours

1. Les mathématiciens pourraient rapprocher de ces figures les suggestions du théorème de Gödel, *cf.* Hofstadter : *Gödel, Escher, Bach*, trad. française, Paris, 1985. La vérité d'un axiome est prouvée par recours à un niveau supérieur d'affirmation et ainsi indéfiniment.

2. Zamakhsharî, t. III, p. 477. Zamakhsharî dit littéralement : *« du même oued »*.

fréquent à la controverse et à l'allusion événementielle. D'autre part, on a mentionné plus haut la fréquence de passages, dirai-je d'auto-référence ou de métatexte. De toute évidence, ils occupent une place importante dans le Livre. Ainsi, le serment de XLIII, *les Enjolivures*, 2, « *Par l'Écrit explicite* », se prolonge-t-il par deux versets de ce type : l'Écrit par quoi il vient d'être juré est d'expression arabe, et procède d'un archétype éternel. Cette figure a frappé les Anciens. Ainsi Ibn al-Qayyîm remarquait-il que « *le Vrai se dote d'une explicitation* » *(al-haqq dhû tibyân)* : ce sont presque les termes de XXIV, *la Lumière*, 25. « *Il n'est point de sourate où Dieu ne communique une information sur le Coran* »[1]. D'où ce ton réflexif qui nous a souvent frappés, et qui, sauf erreur, tranche si fort sur l'Ancien comme sur le Nouveau Testament.

En d'autres instances encore du discours coranique jouent d'autres types d'affirmation. Certains touchent à l'efficace même de la prédication : vaste problème, comme on voit. Le Prophète ne portera-t-il à croire que ceux « *qui déjà croyaient* » ? (XI, *Hûd*, 36) ; que « *ceux qui croient à Nos signes* » ? (XXVII, *les Fourmis*, 81) ; les signes prodigués sur la terre ne vont-ils qu'à « *l'être de certitude* » ? (LI, *Vanner*, 20). Et encore : « *ceux qui ne croient pas aux signes de Dieu, Il ne les guide pas* » (XVI, *les Abeilles*, 104). Alors quoi ? Prédestination, comme pour notre jansénisme ? Fatalisme, comme on ne l'a que trop dit ? Ce ne serait là qu'une hypothèse de métaphysicien. En fait, l'énoncé procède par une sorte de nouaison confirmative avec lui-même. Pascal mettait bien dans la bouche de Jésus : « *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé* ». Sans doute relève-t-on de ces apparentes circularités dans toute expression de l'absolu.

Allons plus loin. Ces « boucles » de signification, si l'on peut dire, on n'en relève pas seulement au niveau du signifié,

1. Cité par al-Qâsimî, à propos de XX, 3, t. XI, p. 4169.

mais du signifiant. Si cela est vrai, tout ce qui dans le style coranique en ressortit devrait être allégué à cette place. L'on citerait pêle-mêle les répétitions d'idées ou de phrases ; les terminaisons assonancées des versets ; les régularités qui reconstituent, parfois au détour d'une sourate, un mètre prosodique ; le développement qui ramène sémantiquement la fin d'un morceau sur son début, *radd al-ʿajz ʿalâʾl-çadr*, etc. C'est en ce sens peut-être que Muʿâwîya comparaît le flux du Coran aux vagues de la mer.

Faut-il aller encore plus loin ? Le paradigmatique, sous ses diverses formes, n'est peut-être qu'une approximation du même effet. Or il abonde à ce point dans le Coran que la définition de ce dernier, en tant que paradigme géant, ne paraît pas déplacée. Ces remarques fondées sur l'étude du texte, et que je soumets au contrôle des spécialistes, pourraient mener à des rapprochements dont l'anachronisme ne devrait pas décourager. La croyance est avant tout un « rappel » *(dhikr)*, donc un retour. Avant la descente du Coran, d'autres communications se sont effectuées, assorties de pédagogies collectives dont la suite recouvre une bonne part de l'histoire humaine. Méditer sur ces précédents, ranimer en soi-même ces leçons, c'est aussi vivifier le Rappel. De là aussi des continuités comme celles de l'abrahamisme ou des *hanîf*. Le texte inaugural de l'Islam s'assigne de quelque façon à l'éternel retour. Mais ce mouvement, il l'affecte d'un sens terminal. Et ce sens est historique autant qu'eschatologique.

L'éternel dans sa rencontre avec le temps

En effet, pas plus qu'il ne réduit son propre objet à l'autoréférence, mais se charge de transmissions concrètes, le texte ne s'emprisonne dans une proclamation du même et de l'invariable, mais exprime et façonne la durée. Si la durée

(maçîr) va vers Dieu, selon la formule qui revient tant de fois, n'est-ce pas que la durée existe ?

La Révélation islamique opère, comme ses pareilles, une communication entre l'absolu de Dieu et la relativité des hommes ; la vérité n'y reste pas étanche non plus qu'immobile ; le Coran n'est pas un ruban de Möbius où l'éternel se proclamerait à l'homme comme un tournoiement de l'identique, un pur retour du même au même. Le mouvement se ménage en effet des rencontres avec l'objet de sa création.

J'ai déjà essayé de décrire, dans un premier chapitre, une dialectique de ce genre : la communication m'est apparue à la fois de structure et de conjoncture. Il est peu de passages du Coran, ai-je pu dire, où ne se recoupent deux séries de coordonnées, les unes transmettant des positions fondamentales quant à Dieu, quant à la nature et quant à l'homme ; les autres les incidences qui les inscrivent dans le vécu des sociétés et des personnes ; mais les unes et les autres se recroisant dans le message et s'exprimant dans une langue unitaire.

Prenons-y garde. Cette langue n'a pas seulement valeur instrumentale. Et pourtant, bien qu'assumant une médiation, elle ne se pose nullement en médiatrice. Précisons. Outre qu'elle exerce une communication, elle se définit comme cette communication même *(al-balâgh)*. Cela confère à ses formes comme à ses contenus, aux yeux des croyants, une éminente dignité, puisque le Coran se donne expressément pour le transfert en langue arabe de fragments d'un original éternel. Or cette version, par une de ces opérations circulaires que j'ai dites, englobe l'aventure de son propre transfert. Elle incorpore ainsi l'interaction de deux ordres infiniment dénivelés l'un par rapport à l'autre. Le difficile problème métaphysique qui a longtemps divisé, à propos du Coran, la théologie musulmane (créé ou incréé ?) est indissociable de cet investissement du temps par l'absolu. On sait

que l'orthodoxie sunnite s'est ralliée à la seconde proposition. Je ne m'engagerai cependant pas dans un débat qui, indépendamment de toute spéculation philosophique, ressortit à une analyse de la communication, et où le recours à l'agencement du texte aurait pu apporter d'utiles éléments d'appréciation. L'emploi même d'une langue par un message divin fait accéder le mobile à l'éternel, mais la réciproque n'est pas moins vraie.

Si peu avancée que soit l'étude de ce message sous l'angle de la linguistique moderne, elle y découvre maints décalages entre le plan de l'expression, dont la clarté et la simplicité semblent la caractéristique d'une part, et des instances plus secrètes : logique d'assemblage, sémantique étagée, complexité, intentionnalité d'autre part. La rhétorique traditionnelle, surtout sensible aux splendeurs langagières, mais consciente de ces débordements, couvrait l'ensemble du terme d'*i'jâz*. Celui-ci attribue, comme on sait, un caractère « inimitable » aux effets d'arrivée, comparativement aux réussites passées et à venir de la langue de Quraysh. La linguistique chomskienne rendrait compte de tels constats en soulignant l'amplitude exceptionnelle du parcours génératif entre les structures profondes du discours et ses performances finales. La doctrine islamique, redisons-le encore, explique la même distance par une descente céleste, image à laquelle se rattachent, dans un vocabulaire plus profane, les effets verticaux et les « embrayages » : analogies auxquelles, on s'en souvient, la description stylistique a dû aussi recourir.

Une hypothèse : *langue* et *parole*

Or c'est aussi de tels décalages ou dénivellations que rendrait compte une hypothèse saussurienne jusqu'ici par trop négligée : la distinction entre *langue* et *parole* : celle-ci tenant au procès, au syntagme, à la transmission, à l'effet ;

celle-là au paradigme, au système. Ne peut-on dire que, dans le Coran, la parole est arabe, et même qurayshite (si nous acceptons sur ce point la thèse traditionnelle), tandis que la langue, elle, serait proprement coranique ? Qu'entendre par ce dernier terme ? Que cette langue manifeste des caractères éminents *sui generis*. Il est vrai que ces caractères, la croyance les impute à l'archétype, tandis qu'une méthode historisante les impute au long cycle, à une présence plus marquée du général et de l'universel, au génie individuel et collectif ; dans les deux cas, cependant, la langue s'oppose au mouvant, au circonstanciel, au contingent de la parole...

Sans doute l'hypothèse ci-dessus peut-elle s'attirer les foudres du doctrinaire, pour qui toute problématique est de trop. Je lui reprocherais, pour ma part, une faiblesse plus sérieuse : celle de se vouloir scientifique tout en faisant la part belle à un dogme que la recherche scientifique n'a pas à approuver non plus d'ailleurs qu'à contester. Mais elle peut alléguer pour sa défense ce va-et-vient même entre épistémologie et valeurs. Prendre en compte non pas seulement un fait culturel, mais l'explication que ce dernier se donne à lui-même — à savoir ici, le *tanzîl* — est-ce de si mauvaise méthode ? La science a cessé d'être univoque, je veux dire européocentrique ! Les théories endogènes, surtout quand elles ne font qu'interpréter des faits précis, méritent de notre part prise en charge ou égards selon les cas. C'est ce qui m'a fait recourir si fréquemment aux commentateurs en leur demandant de nous procurer bien autre chose qu'un bric-à-brac d'érudition.

Ainsi Râzî discute-t-il, à propos de XLI, Ils s'articulent, 2, *la thèse des partisans d'un Coran créé :* « Sixième objection, sur sa qualification d'arabe : cette appartenance ne vaudrait qu'en ce que ces mots n'ont pu y être employés dans ce sens, que compte tenu de l'état des choses et des conventions langagières des Arabes ; et ce n'aurait pu l'être que par l'action d'un agent et l'institution d'un insti-

tuant, le Coran se trouvant de ce fait innové et créé. Réponse : tous les aspects que vous indiquez se ramènent aux langues, aux sons et aux mots, lesquels sont bel et bien, à nos yeux, innovés et créés. Mais ce dont nous soutenons la prééternité est autre chose ». *A savoir, selon Ibn Taimîya, qui s'est longuement étendu sur ce point, l'essence et le genre du langage coranique, non la particularité des sons en lesquels il se profère*[1].

La difficulté est donc sentie. Elle portait naguère un islamologue pakistanais contemporain, Fazlur Rahman, à des positions dualistes qui firent scandale dans son pays. Alléguer la distinction saussurienne entre langue et parole n'implique au contraire aucun débat de ce genre, puisque l'un et l'autre terme désignent deux prises de vue du *même* objet. L'hypothèse, au surplus, tient compte d'une évidence existentielle impossible à éluder : à savoir qu'aux yeux du croyant arabe, le Coran s'exprime tout ensemble dans son idiome humain, et dans une langue d'élection divine. Elle propose enfin une explication économique aux prétendues dérogations par quoi le langage coranique intrigue les grammairiens. Ce seraient là des sortes de bruits, de ceux dont fait état la théorie de l'information. Leur légère bizarrerie ou bien résulterait de l'opération métahistorique du *tanzîl* (position de la croyance), ou bien entrerait parmi ces indices qui contribuent à accréditer « *la présence d'une voix seconde, autre, qui transcende la parole quotidienne et assume le discours de la vérité*[2] » (position historisante).

1. Râzî, t. VII, pp. 333 *de fine*, 334. La citation d'Ibn Taimîya est donnée tout au long, à propos de XXI, *les Prophètes*, 2, par al-Qâsimî, t. XI, p. 4246 *sq.*
2. A.J. Greimas, *Du sens*, II, Paris, 1983, p. 107.

Démythologisation et ontologie

Symétriquement, dirais-je, à la rencontre langagière, le Coran aménage encore la boucle de l'essentielle identité par le traitement dont il affecte les légendes bibliques. Qu'il s'agisse d'Abraham, de Noé, de Jonas, de Moïse, il transforme des légendes en dialogues empreints de psychologie différentielle et de pittoresque ; l'accent se veut anecdotique et dramatique. Tout se passe comme si, opérant sur des récits liés de si près à la Torah et à des traditions vénérables, il recourait en l'occurrence à la littérarité. Cela, quant à la forme. Et quant au fond, c'est peut-être bien de démythologisation qu'il s'agit. Dans un récit comme celui de XVIII, *la Caverne*, où beaucoup de lecteurs d'appartenances diverses trouvent l'aliment d'une hagiologie syncrétique, me paraît même percer une réserve à l'égard du légendaire en tant que tel. Le verset 9 *« Tiendras-tu (l'aventure) des compagnons de la caverne et de l'épitaphe pour un prodige d'entre Nos signes ? »* sous-entend une réponse négative, justifiée par les versets précédents 7 et 8 : la maîtrise divine des phénomènes naturels constitue en soi quelque chose de plus étonnant que cette fantastique aventure[1]. Un autre exemple, et des plus nets, c'est Abraham qui l'administre en réfutant l'animisme par les constats de la raison. Il finit par briser les idoles dans

1. La véritable croyance est invitée en l'espèce sinon au doute, du moins à la réserve, *cf. v 22.* Que dire de ce conseil pratique : *« Ne dispute à leur sujet que dispute évidente* [ou *« sinon pour les apparences »*]. *Ne consulte sur eux aucun des leurs. »* Je sais bien que le *zâhiran* du *v 22*, *« pour les apparences »* est parfois entendu comme suggérant l'exotérisme, auquel s'opposerait une signification interne. On me pardonnera de m'en tenir au sens *« zâhir »* du mot *zâhiran* ! L'histoire du voyage de Moïse se réclame, par contre, d'un sens caché *(v 82)*. Mais l'expédition de Dhu'l-Qarnayn est relatée seulement *« pour ce qu'il faut en rappeler » (v 83)*, c'est-à-dire que les exploits de héros ne tiennent qu'à la divine miséricorde *(v 98)* et n'empiètent en rien sur la promesse, non plus que sur la menace *(v 99 sq.)* : le légendaire y est ramené à l'apologue moral.

une scène où ne l'abandonne pas l'ironie ! Quant à Moïse, c'est à l'anthropolatrie qu'il s'attaque, et puis à la magie et à la sorcellerie, qu'il doit extirper de chez les siens. La foi biblique a commencé par un désenchantement du monde[1]. L'Islam poursuit vigoureusement dans le même sens. A la rareté presque paradoxale des occurrences de la racine *q.d.s.* dans le Coran, font pendant les cent cinquante emplois — et davantage — de la racine *ç.l.h.*, qui exprime la notion morale d'« œuvre salutaire » et d'effort vers la justification.

Si le Coran désacralise le monde et démythologise les *isrâ'ilîyât*, il ontologise, pourrait-on dire, le sentiment de la nature, qui jaillit si fougueusement dans la vieille poésie arabe. De naturalisme[2], il regorge, sans la moindre trace d'immanence, et pour la plus grande gloire du Dieu unique. Imaginons le Prophète face à un paysage du Nejd : la juteuse oasis fusant du désert, qui lui-même n'a rien d'une vacuité. La variété cosmique pourrait ranimer dans sa mémoire d'Arabe l'une de ces images qui la hantent, accrochées à des paroles d'aèdes. Ces paroles, néanmoins, il les refoule à demi, pour n'accueillir qu'un admirable symbole : celui de la descente « étoilée » de la révélation *(tanjîm)*. Et puis, il va plus outre. La diversité du monde est pour lui celle d'un langage et d'une attribution. A preuve l'étrange confidence de XXXV, *Créateur intégral* ou *les Anges*, 27 : « *N'as-tu pas vu comme Dieu fait descendre du ciel une eau dont Nous faisons sortir des fruits de variétés diverses ? De même sur les montagnes régnent des traînées blanches, des rouges de variétés diverses et de ténébreuses noirceurs* ».

1. Quelles que soient les nuances qu'un examen plus insistant puisse introduire entre un sacré purement objectal et les formes plus avancées dans lesquelles il se métamorphose, *cf.* Cl. Geffré, *in Le Sacré, études et recherches*, Paris,1974.

2. Nous ne saurions donc accepter les vues de J. Van Ess, dans Hans Küng *et al.*, *Le Christianisme et les religions du monde*, Paris, 1986, p. 115, qui nous paraît avoir sous-estimé dans le Coran le rôle des versets *kawnîya* : plus du dixième de l'ensemble !

On peut rêver de ce qu'auraient donné ces sensations puissantes, et sans doute héréditaires, dans un poème de Nâbigha ou de Qays b. al-Khatim. De la vieille poésie arabe, le Coran n'a perdu ni le lyrisme, ni la couleur, ni même parfois les mètres. Avec des procédés apparemment plus simples, il va plus loin que ces chantres dans l'appréhension de la nature et de la vie. C'est que, rappelant sur ce point les Présocratiques, il confère aux laves brûlantes du sensible une signification qui les sublime. Il s'agit bien, dés lors, de versification ! La longue sourate XXVI, *les Poètes*, s'achève sur la condamnation, d'ailleurs tempérée aussitôt, de ces voleurs de signes. Les thèmes naturalistes, le Coran les utilise à la démonstration du bienfait de Dieu. Il érige la nature en preuve, le cosmique en démonstration, et cela sans rien tarir de leur intensité. Aussi plusieurs de ses séquences rappellent-elles le *Poème* de Parménide à travers le gouffre du temps et l'écart des civilisations : « ... *Il ne reste plus qu'une seule voie dont on puisse parler, à savoir qu'Il est, et sur cette voie il y a des signes en grand nombre, indiquant qu'inengendré Il est aussi impérissable ; Il est en effet de membrure intacte, inaltérable et sans fin ; jamais Il n'était ni ne sera, puisqu'Il est maintenant, tout entier à la fois, ou d'un seul tenant ; quelle génération peut-on rechercher pour Lui ?...* »[1].

L'absolu et le temps

Légendes bibliques et descriptions lyriques, par un recours à la littérarité dans le premier cas, et dans le deuxième par sa sublimation, le Coran témoigne ainsi d'une disponibilité de démarche qui rompt avec la solitude hiératique de l'essence

1. Trad. J. Beaufret, *Le Poème de Parménide*, Paris, 1986, p. 83.

en faveur de jonctions avec l'existant à instruire et à transformer. L'une de ces jonctions est topique ; c'est quand il s'agit de rapports avec le temps, saisi dans son déroulement et sa scansion en moments ponctuels.

J'ai parlé plus haut de passages relatant, soit sur le ton de l'épopée, soit sur celui de la chronique, les batailles du jeune Islam : par là encore, l'auditeur se voit conduit hors d'une impassible éternité. Il en sort donc, et pour entrer dans la chronique la plus haletante[1]. Encore les événements n'émergent-ils, bien sûr, que par allusions ou symboles. Ils ne nous sont accessibles qu'en partie ; les contemporains en distinguaient beaucoup plus que nous dans le texte, de même que les renvois à la préhistoire légendaire éveillaient en eux des associations plus insistantes, puisque leur terroir, déjà vieilli, les conviait à la méditation sur les ruines des cités : falaises aux portes béantes d'Iram ou blocs épars de la Digue de Saba.

Ces accrochages à l'anecdote et aux accidents individuels, dont la science des *hadîth* paraphe tant de versets, pour le plus grand embarras des lecteurs d'aujourd'hui, ne sont rien moins que pittoresques. Ils balisent la communication d'un ordre à l'autre. Al-Qâsimî relève près de sept cents « lieux » coraniques (je traduis ainsi *mawdû'ât* : *topoï*) ayant leur correspondance dans un récit du *Çahîh* de Bukhâri : c'est-à-dire que leur révélation se rattache de quelque façon à un contexte vécu. On nomme ces rattachements *asbâb*. Ainsi l'amour de Muhammad pour Zaynab fournit-il l'occasion au législateur de mettre fin à la coutume ancestrale de l'adoption, ou plus précisément aux interdits qui en découlaient (XXXIII, 37).

A tout considérer, il s'agit là, comme auraient dit nos scolastiques, d'un passage d'idiome à idiome, opération métaphysique s'il en fut. C'est encore le cas de nombreux

1. *Cf.* J. Berque, « The expression of historicity in the Koran », *in Arab Civilization, Mélanges Constantin Zurayq*, New York, 1988.

hadîth quand un événement ponctuel déclenche chez le Prophète une initiative vouée à l'exemplarité ou une maxime qui va faire loi. Certes la dénivellation des deux termes de la conjonction se trouve ici moins ample que dans le cas d'une prescription coranique : ce n'est plus cette fois une révélation qui fond sur le monde, à travers les espaces infinis ; c'est une conscience individuelle, privilégiée par l'inspiration divine, qui émet un modèle ou un propos. Dans les deux cas pourtant l'absolu investit une espèce concrète[1]. Ici et là s'est produit l'un de ces couplages intercatégoriels dont l'élucidation pourrait décidément commander une bonne part de l'exégèse coranique.

Essai de mise à jour de l'articulation intercatégorielle

Dire que le Coran déborde une application à des temps ou des lieux particuliers, c'est prendre au sérieux un principe islamique incontesté, à savoir que son texte offre des enseignements valables pour tous les temps et pour tous les lieux. C'est, corollairement, s'affranchir des lisières médiocres que trop d'exégètes imposent à leurs explications et qui les fait souvent reculer devant la hardiesse de tel ou tel novateur : n'ont-ils pas été, à l'occasion, jusqu'à déclarer abrogé tel verset coupable d'échapper à leurs prises ou de contrarier leurs habitudes ? Renvoyons sur ce point au commentaire que Râzî donne du mot *munfakkîna* au début de XCVIII, *la Preuve*. « *Le verset le plus difficile*, dit-il, *qu'il y ait dans le Coran* ». A regarder plus attentivement, le verset n'est obscur que si l'on s'attache à une conception

1. On pourrait également dire que dans le Coran la régle se déduit d'une majeure : la révélation opérée à propos de l'accident, tandis que dans le *hadîth*, le Prophète l'induit par référence à un accident du même genre, l'inspiration divine jouant en quelque sorte dans cette opération logique, le rôle d'un moyen terme. J'ai développé ces vues dans *Relire le Coran*, 1993, pp. 49 *sq*.

fixiste de la vérité. Un fixisme qu'il ne faut pas confondre avec la fidélité.

Les diverses jonctions catégorielles qu'on a signalées plus haut procèdent toutes, aux yeux des croyants, d'un axiome dont l'Islam s'est fait un dogme central : à savoir que Dieu s'est révélé dans le temps et selon les situations de l'homme. Or ces situations avaient pour plus grand commun diviseur le changement. Elles l'ont toujours.

C'est ainsi que l'histoire des peuples anciens aura déployé un syllogisme du message, de l'ingratitude et de la catastrophe. La révélation s'offre en leçon ultime, propre à restaurer les attaches entre le mystère et l'humain dans la perspective de la fin du monde. Qu'est-ce à dire, sinon que l'histoire, qui n'est plus simplement celle de l'homme mais, ne l'oublions pas, celle de la terre et de l'univers, se dispose ainsi dans un ordre actif, en vue d'une finalité ? Ajoutons que le terme de *atwâr*, « phases, stades », fait alors son entrée dans le discours arabe (LXXI, *Noé*, 14). De même l'idée d'une durée *(maçîr)*, qui marque des pauses, se précipite ou s'étire. Et encore cette vue qu'on pourrait dire évolutionniste, qui résonne dans les aphorismes tels que celui-ci : « *Toute communauté aura son terme* » (X, *Jonas*, 49). Et la doctrine va plus outre : « *A chaque stade un Écrit* » (XIII, *le Tonnerre*, 38), puisque Dieu efface, remplace et confirme à Son gré les révélations, je veux dire ces transcriptions successives et partielles de l'archétype, lequel demeure à jamais dans Son sein (*ibid.* 39). Mais quoi, peut-on aller plus loin, et pousser le relativisme historisant jusqu'à renverser les termes du centon coranique et dire : « *Pour tout Écrit, un terme !* » (li-kulli kitâbin ajal) ? *Horresco referens*, quel esprit audacieux a-t-il osé ce jeu de mots attentatoire ? Ne cherchons pas : c'est le calife Abû Bakr[1].

Ces variations dans l'espace et la durée obéissent ainsi à une loi fondamentale, et cette loi, qui manifeste l'interven-

1. Tabarî, t. XIII, p. 111, l. 14.

tion de l'éternel dans la diversité et la mobilité du monde, régit également l'expression et l'application des règles édictées par l'Islam.

Cette expression, répétons-le, se donne souvent comme occasionnée par un événement de la vie, un fait individuel ou collectif. La règle générale dégagée par projection d'un tel binôme, son transport à un nouveau fait individuel ou collectif va demander une « spécification » *(takhçîç)*. A défaut, pour le terme d'arrivée, de reproduire approximativement le terme de départ, le juge se contente d'une analogie. L'ensemble du processus prendra le nom de *qiyâs*. Ce n'est pas sans raison que ce mode de raisonnement aura essuyé les critiques de nombreux penseurs de l'Islam. J'observerai, pour ma part, qu'il concentre indûment l'attention de l'opérateur sur le contexte factuel initial. Au lieu de projeter la règle, délivrée de ces pesanteurs et formulée résolument en termes de généralité, sur des situations indéfiniment nouvelles, comme celles qu'offre la vie du monde, on s'attache à une idéale reproduction du précédent. Or c'est là méconnaître la façon dont le Coran combine le principe et la conjoncture dans l'énoncé des normes. Car cette combinaison n'est autre que celle qui, dans le tissu du texte, recroise deux séries de coordonnées, l'une ressortissant à l'expression de l'absolu, l'autre à celle de la circonstance. Que le Coran combine ainsi la transcendance et la temporalité se manifeste donc et par la composition du texte, et par la façon dont il articule l'énoncé de la norme à des situations particulières. La règle d'or des applications devrait donc consister non dans une répétition analogique des deux termes, mais à faire revivre, au prix des transpositions nécessaires, le principe qui les articule, en en tirant des propositions ajustées à la variété des milieux et à la succession des époques.

Il est bien vrai que le rapport qui, dans le Coran, lie l'énoncé et le commandement à des références particulières les inclut à la lettre même du message. Celle-ci, je l'ai souligné plus haut, les transfigure jusqu'à leur conférer solennité

et valeur permanente de leçon. Elle ne les soustrait pas pour autant à leur statut de particularité spécifique. Elle ne leur confère nullement l'intangibilité qui imposerait qu'on les transférât intactes ou à peine modifiées d'époque en époque. Que, s'inscrivant dans une histoire sainte ou dans la geste prophétique, elles jouissent, aux yeux des croyants, d'une nostalgique dignité, rien de plus légitime ! Mais ce privilège ne peut aller jusqu'à faire d'elles le conditionnement de la norme, impliquant donc une répétitivité totale ou approchante. Les *asbâb* ne conditionnent pas le message ; ils en occasionnent seulement les énoncés. En fait, ce sont des marqueurs temporels. C'est justement parce que la vérité révélée s'est traduite en conjonctions particulières dans la durée du monde, qu'elle manifeste son aptitude à valoir pour d'autres lieux, d'autres moments de cette durée.

Une véritable fidélité dans les applications imposerait donc au *faqîh* de chercher, dans une différence acceptée des contextes circonstantiels, non pas une simulation de l'élément conjoncturel du modèle, mais la mise en œuvre du rapport que ce dernier mettait en exercice. Ainsi revivrait l'essentiel de l'opération initiale, à savoir la jonction entre deux termes d'inégale dignité catégorielle. Malheureusement, la plupart des docteurs de l'Islam n'ont usé de cette ressource qu'avec parcimonie. Ils ont ainsi prêté le flanc à la critique pour trois raisons : la réduction qui s'en est suivie du champ de leurs raisonnements, le caractère déductif de leur démarche, leur timidité, enfin, à faire œuvre originale. Le Coran leur offrait pourtant, dans une intensité brûlante, des possibilités indéfinies de spécification du rapport entre l'absolu et la temporalité. Moins qu'au rapport, qu'il aurait fallu déployer, ils se seront attachés aux termes factuels de départ. Ils se contraignaient ainsi à une répétition sans fin ni devenir.

5.
Vue d'ensemble

La Révélation éclata en Arabie comme l'a fait chez les Grecs l'essor de la pensée ionienne, au moment où l'âge du mythe faisait place à celui de l'histoire[1]. Ne contestons pas aux croyants le droit de mettre le Coran, en tant que parole de Dieu, infiniment plus haut que les aphorismes des Présocratiques ! Ce qui nous intéresse n'est pas de confronter des options, mais de faire ressortir une rencontre typologique. La pensée hellénique aussi a commencé en proclamant l'illumination première par l'être « qui fait signe ». A quoi succéda, dans les deux cas, dirait-on, comme un retrait : l'être, chez les Grecs, se dissimule derrière l'étant ; Dieu, selon le Coran, ayant porté Son propre dévoilement jusqu'à l'impératif éthique et au commandement social, se dérobe à l'appréhension humaine : Il réduit en cendres la montagne sur laquelle Il fulmine.

1. Cette idée a été exprimée, à propos d'Héraclite, par E. Jünger, « Martin Heidegger » *in Cahiers de l'Herne*, Paris, 1983, p. 149. On sera frappé par l'étonnante proximité chronologique entre l'expédition d'Abraha en Arabie, avec sa conclusion mythique, et les événements militaires et politiques, d'un tout autre ordre, qui commencent avant même la mort du Prophète : on entre désormais en pleine historicité.

La richesse du *hadîth* en anecdotes et jurisprudences n'aurait-elle là-dessus porté à quelque illusion ? L'admirable déploiement des recueils de grande époque — Mâlik, Muslim, Bukhâri et autres — n'a-t-il pas négligé bien des avancées coraniques ?

Poursuivons cette symétrie. Qui sait si le rôle ultérieur de la théologie musulmane ne correspond pas en l'occurrence, toutes choses égales d'ailleurs, à celui de la métaphysique platonicienne : ç'aurait été une parole médiate, tributaire d'une pensée dichotomique ? Dans le cas de l'Islam, elle s'écarterait d'autant plus de l'être, que le texte dont elle s'efforce de dégager une thématique, non seulement avait engagé plus profondément qu'elle des développements conceptuels, issus du cœur de la communication, mais ménagé l'invite au réalisme des adaptations. Si cela est vrai, la méfiance d'une partie du sunnisme à l'égard du *kalâm* serait justifiée : le Coran reste toujours le meilleur théologien de lui-même.

Nous voilà ramenés au constat d'une plaidoirie originelle pour la raison, lisible dans le Coran, et qu'il enrichit de l'appel aux enseignements du cœur. Car l'amour s'est mis aussi de la partie en Islam : Dieu aime, et aime à être aimé. Bien qu'à la différence du Christianisme[1], Il ne se définisse en aucun cas comme un père, Il érige une sorte de bilatéralité de ses rapports avec la créature : Il est heureux d'être loué, Il prie, Il se repent !...

La gamme de Ses attributs accentue ce qu'il faut bien appeler un personnalisme. La fréquence remarquable de l'emploi des pronoms personnels dans le Coran avive de la sorte une orientation propice au dialogue. La communication ne va toutefois pas jusqu'au sacrement. L'homme musulman n'est pas appelé, comme le chrétien, à un sacré de participation, mais à soutenir un accord confiant avec l'universel[2].

1. Cl. Geffré, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, 1983, pp. 175 *sq.*
2. Les notions de *çabr* et de *rida*, en particulier, paraissent impliquer une sorte de connivence cosmique.

Il n'y a donc pas, en Islam, et pour cause, de christologie s'offrant comme alternative ou correctif à une notion onto-théologique ou philosophique de Dieu, lorsque la modernité se détourne de ce genre d'attitude[1]. Il n'y aura pas non plus, de nos jours, en Islam, de rattrapage du religieux du côté de l'existentiel et encore moins de pathétique du péché à la Mauriac ! Par une évolution très différente de celle de l'Occident, c'est du côté du naturalisme que la modernité religieuse, en Islam, se retrouve et projette sa propre reconstruction[2]. Elle ravive ainsi une donnée coranique incontestable. Au demeurant, n'est-ce pas là ce que l'Islam avait fait dès l'origine ? Il le faisait en reprenant à son compte une partie de l'héritage jâhilite et puis en assumant une partie de celui des Grecs, une fois infligées à l'un et à l'autre les corrections d'un transcendantalisme rigoureux.

Il est vrai que si l'absence de péché originel épargnait au croyant beaucoup d'angoisses, hélas, l'histoire malheureuse devait retentir sur la psychologie collective et les consciences individuelles. Ainsi le musulman doit-il à la révolution technique et scientifique de l'Occident une sorte inédite d'auto-accusation. Raison de plus pour lui de chercher, du côté d'une possession nouvelle de la nature, de nouvelles jonctions avec le monde, et la maîtrise de son être intégral. En ce sens, il aurait pu paraître mieux placé que l'Occident dans les rapports de son identité morale avec le progrès matériel. À condition toutefois que ce dernier fût par lui pleinement assumé. Or s'il l'est dans ses machines, ses produits et sa consommation, acceptés sans réticence, voire poursuivis dans une optique de rattrapage, il ne l'est pas aussi franchement dans ce que l'Occident considère comme leurs préalables : la critique, les

1. *Cf.* J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1977, pp. 27 *sq.*
2. Telle était, me semble-t-il, l'orientation d'Iqbâl, d'Abû'l-Kalam Azâd, du Dr Kamâl Husayn, du cheikh Nadim al-Jisr et de plusieurs autres.

lumières, la laïcité, que de nombreux théologiens tiennent pour incompatibles avec les fondements du religieux.

Le grand problème de l'Islam d'aujourd'hui, c'est donc le divorce, qui pourrait s'aggraver, entre les positions de la doctrine et la marche effective du monde, voire du monde musulman lui-même, forcément influencé par les modèles hégémoniques. Il est vrai qu'il peut tirer de neuves véhémences de la réaction même contre les forces d'adaptation et d'uniformité. C'est sans doute ce que fait le fondamentalisme. Mais il devrait pour cela soumettre ses principes fondateurs à une critique historique, faute de quoi il n'y a plus ressourcement, mais utopie passéiste : l'authentique a perdu sa puissance germinale…

Le vrai *dhikr*, osons le dire, intègre le modernisme à l'authenticité. Il retourne le souvenir en avenir. Il peut alors proposer au croyant une approche plausible des renouvellements nécessaires. Quels renouvellements ? La révolution technique et scientifique, qui franchit désormais des stades inédits ; les correspondances de cette révolution s'amplifiant dans les conduites individuelles et collectives ; l'unification croissante de la planète et les défis qui en surgissent, ainsi que la remontée compensatoire des spécificités ; la désuétude des vieux magistères et l'exigence des masses du tiers-monde en matière de bien-être, de droits de l'homme et de libertés...

Ici notre interrogation débouche sur une interrogation plus ample. L'effort d'adéquation à l'avenir, qui leur incombe à toutes, les religions abrahamiques sont-elles en passe de l'accomplir ? De quelle façon ? A quelles conditions ? A quel prix ? En ce qui concerne l'Islam, les pages qui précèdent portent à croire qu'il reste encore, devant ces tâches, en deçà des possibilités à lui ouvertes par son texte fondateur.